

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav světových dějin

Historie/obecné dějiny

Disertační práce

Mgr. Dan Török

Ideály prvotní církve v průběhu dějin (do 13. století)

Ideals of Early Church in the Course of History (until 13th Century)

Školitel: PhDr. ThLic. Drahomír Suchánek, Ph.D., Th.D.

2021

Poděkování

Dovoluji si na tomto místě vyjádřit vděčnost svému školiteli za to, že se vedení práce ujal, za veškeré jeho vždy nápomocné rady a připomínky a za jeho neochvějnou ochotu a trpělivost. Především pak děkuji své rodině: drahým rodičům za jejich nezměrnou péči a přízeň, a zvláště milované manželce za její pochopení, setrvalou podporu, nesmírnou trpělivost a obětavost.

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 29. června 2021

Mgr. Dan Török, v. r.

Abstrakt

Práce se věnuje ideálům prvotní církve v průběhu dějin církve do 13. století. Snaží se identifikovat a rekonstruovat ideály prvotní církve, jejich vývoj v dalších staletích i dílčí podoby relevantních ideálů, které se v církvi obecněji prosadily. Vedle obecného ideálu „následování Krista“ identifikuje tři konkrétní podoby prvocírkevních ideálů: misijní, mučednický a ideál církevního služebníka. Pokouší se též o vysvětlení příčin a zákonitostí jejich vývoje. Potvrzuje chápání dějin starověkého a středověkého křesťanství jako procesu, v němž jsou vývojové změny určované nejen aktuálním kontextem duchovním, politickým, společenským či hospodářským, ale také neustálou prací s dřívějšími koncepty. Snaží se přitom zjistit, v jaké míře a jakým způsobem byly pozdější ideály formované vzorem prvotní církve a zda období prvotní církve lze skutečně považovat za formativní pro pozdější křesťanské ideály. Hodnotí, jak věrně probíhaly proklamované návraty k tomuto vzoru a jak se s tímto vzorem „vypořádávaly“ osoby formující pozdější podoby těchto ideálů.

Klíčová slova

ideál prvotní církve; církevní reflexe; reformní hnutí; středověká církev

Abstract

The thesis is dealing with the ideals of the primitive Church throughout the history of the Church up to the 13th century. It seeks to identify and reconstruct the ideals of the primitive Church, their development in the following centuries, and the partial forms of relevant ideals that became more generally established. Beyond the general ideal of 'following Christ', it identifies three specific forms of primitive Church ideals: the missionary ideal, the martyr ideal and the ideal of the Church servant. It also attempts to explain the causes and patterns of the development of these ideals. It confirms the understanding of the history of ancient and medieval Christianity as a process in which developments are determined not only by the current spiritual, political, social or economic context, but also by the constant engagement with earlier concepts. In doing so, it seeks to determine to what extent and in what ways later ideals were shaped by the model of the early church and whether the early church period can indeed be considered formative for later Christian ideals. It assesses how faithful the proclaimed returns to this model were, and how the persons shaping later forms of these ideals 'dealt' with this model.

Keywords

Early Church Ideal; Church Reflection; Reform Movements; Medieval Church

Obsah

Úvod	14
1. Prvocírkevní ideály a jejich vývoj v rané církvi	31
1.1 Ideál misijní	36
Charakteristika ideálu	40
Ústup ideálu	44
1.2 Ideál církevního služebníka	47
Prvocírkevní ideál	48
Vývoj ideálu v rané církvi	52
1.3 Ideál mučednický	60
Vývoj ideálu v rané církvi	63
1.4 Ideál asketický	70
Prvotní církev a askeze	72
Příčiny a průběh formování asketického ideálu	81
1.5 Závěr	89
2. Formování a vývoj mnišského ideálu do 10. století	95
2.1 Poustevnictví	97
Motivace k odchodu na poušť	101
Poustevnický ideál a jeho porovnání s ideály prvocírkevními	107
Vývoj poustevnického ideálu a církevní reakce	111
2.2 Cenobitský ideál	120
Počátek křesťanského cenobitského mnišství	123
Cenobitské mnišství křesťanským ideálem	133
2.3 Benediktinský ideál a rané západní mnišství	142
Porovnání s dřívějšími mnišskými a prvotními ideály	150
2.4 Prosazení benediktinského ideálu	169
2.5 Závěr	178
3. Misijní ideál v pozdním starověku a raném středověku	189
3.1 Misijní ideál v době prosazení křesťanství v římské říši	189
Obraz misionáře v pramenech 4. a 5. století	195

Misijní aspekty ideálu křesťanského panovníka	203
Protipohanský triumfalismus	210
3.2 Misijní ideál v raném středověku	219
Panovník, jeho žena a biskup	225
Mnišský misijní ideál	240
Problematika násilných konverzí	265
3.3 Závěr	273
4. Kněžský ideál od 4. do 10. století	278
4.1 Kněžský ideál ve 4. a 5. století	284
4.2 Kněžský ideál v raném středověku	306
4.3 Kanovníci	318
4.4 Závěr	327
5. Ideály v éře papežské reformy a tří lateránských koncilů	331
5.1 Kněžský ideál	343
5.2 Monastický ideál	358
Poustevnický ideál	363
Cisterciácký ideál	370
5.3 Misijní ideál	376
Potulní kazatelé jakožto nový druh „vnitřní“ misie	379
5.4 Závěr	381
6. Laická hnutí a jejich ideály	385
6.1 Kataři	387
Relevantnost komparace katarských názorů s prvocírkevními ideály	392
Ideály raného katarství	398
6.2 Valdenští	404
Rekonstrukce počátků a raných ideálů valdenského hnutí	411
Další vývoj valdenských ideálů ve 13. století	417
6.3 František z Assisi	425
Příčiny a motivy rozhodnutí pro uskutečnění „apoštolského“ ideálu	427
Ideál Františka z Assisi	431
František, Valdés a papežské schválení	435

6.4 Reakce katolické církve	442
Zákazy a represe	444
„Řízená asimilace“	446
Osvojení „laického“ ideálu kleriky	449
6.5 Závěr	451
 Závěr	 454
 Seznam použitých pramenů	 472
 Seznam použité literatury	 490

Seznam použitých zkratek

1Cel	THOMAS CELANENSIS. <i>Vita prima S. Francisci</i>
1J	<i>První list Janův</i>
1Kl	<i>První list Klementův</i>
1Kor	<i>První list Korintským</i>
1Kr	<i>První kniha Královská</i>
1Par	<i>První kniha Kronik</i>
1Pt	<i>První list Petrův</i>
1Tes	<i>První list Thesalonickým</i>
1Tim	<i>První list Timoteovi</i>
2Cel	THOMAS CELANENSIS. <i>Vita secunda S. Francisci</i>
2Kor	<i>Druhý list Korintským</i>
2Kr	<i>Druhá kniha Královská</i>
2Par	<i>Druhá kniha Kronik</i>
2Pt	<i>Druhý list Petrův</i>
2Sam	<i>Druhá kniha Samuelova</i>
2Tes	<i>Druhý list Thesalonickým</i>
2Tim	<i>Druhý list Timoteovi</i>
<i>Ad Cor.</i>	PATRICIUS. <i>Epistola ad Coroticum</i>
Ag	<i>Kniha proroka Ageuse</i>
AP PG	<i>Apophthegmata Patrum Aegyptiorum, collectio graeca alphabetica.</i>
AP SG	<i>Apophthegmata Patrum Aegyptiorum, collectio graeca systematica.</i>
apod.	a podobně
BKR	Bible kralická
c.	capitulum
can.	kánon / kánony
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina
CDK	Centrum pro studium demokracie a kultury
cit.	citováno
Cod. Theod.	<i>Codex Theodosianus</i>
Con. reg.	BENEDICTUS ANIANENSIS. <i>Concordia regularum</i>
<i>Conf. Patricii</i>	PATRICIUS. <i>Confessio Patricii</i>
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum

ČEP	Český ekumenický překlad
ČSP	Český studijní překlad
Dan	<i>Kniha proroka Daniela</i>
Dial.	GREGORIUS MAGNUS. <i>Dialogorum libri quatro de vita et miraculis patrum italicorum</i>
Dt	<i>Pátá kniha Mojžíšova</i>
ed. / eds.	editoval / editorovali
Ef	<i>List Efezským</i>
Ep.	list / listy
et par.	a paralely
etc.	a tak dále
Ex	<i>Druhá kniha Mojžíšova</i>
Ezd	<i>Kniha Ezdráše</i>
Eze	<i>Kniha proroka Ezechiela</i>
Fp	<i>List Filipským</i>
G ¹	<i>S. Pachomii vita graeca prima</i>
Gal	<i>List Galatským</i>
Gn	<i>První kniha Mojžíšova</i>
h.	heslo / hesla
HE	EUSEBIUS PAMPHILI. <i>Historia ecclesiastica</i>
HEgA	BEDA VENERABILIS. <i>Historia ecclesiastica gentis Anglorum</i>
HF	GREGORIUS TURONENSIS. <i>Historia Francorum</i>
HL	PALLADIOS. <i>Historia Lausiaca</i>
ibid.	tamtéž
Iz	<i>Kniha proroka Izaiáše</i>
J	<i>Evangelium podle sv. Jana</i>
JBCZ	Jeruzalémská bible
Jer	<i>Kniha proroka Jeremiáše</i>
Jk	<i>List Jakubův</i>
Joel	<i>Kniha proroka Joela</i>
Joz	<i>Kniha Jozue</i>
Kaz	<i>Kazatel</i>
Kol	<i>List Koloským</i>
Leg. maior	BONAVENTURA BAGNOREGIS. <i>Legenda maior sancti Francisci</i>

Leg. minor	BONAVENTURA BAGNOREGIS. <i>Legenda minor sancti Francisci</i>
Leg. trium soc.	<i>Legenda trium sociorum</i>
Lk	<i>Evangelium podle sv. Lukáše</i>
log.	logion / logia
Lv	<i>Třetí kniha Mojžíšova</i>
Mal	<i>Kniha proroka Malachiáše</i>
MGH	Monumenta Germaniae Historica
----- Auct. ant.	Auctores antiquissimi
----- Capit.	Capitularia regum Francorum
----- Conc.	Concilia
----- Epp. sel.	Epistolae selectae
----- Epp.	Epistolae
----- Ldl	Libelli de lite imperatorum et pontificum
----- Poetae	Poetae Latini medii aevi
----- SS rer. Germ.	Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi
----- SS rer. Lang.	Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum
----- SS rer. Merov.	Scriptores rerum Merovingicarum
----- SS	Scriptores
Mk	<i>Evangelium podle sv. Marka</i>
Mt	<i>Evangelium podle sv. Matouše</i>
n. l.	našeho letopočtu
např.	například
Nu	<i>Čtvrtá kniha Mojžíšova</i>
Oz	<i>Kniha proroka Ozeáše</i>
<i>Pach. Instr.</i>	PACHOMIUS. <i>Instructiones</i>
PG	MIGNE, Jacques Paul (ed.). <i>Patrologiae graecae cursus completus</i>
PL	MIGNE, Jacques Paul (ed.). <i>Patrologiae latinae cursus completus</i>
PMLA	Publications of the Modern Language Association of America
pozn.	poznámka / poznámky
<i>Pr</i>	PACHOMIUS. <i>Praecepta</i>
praef.	praefatio
<i>PrInst</i>	PACHOMIUS. <i>Instituta</i>
<i>PrJud</i>	PACHOMIUS. <i>Praecepta et judicia</i>
<i>PrLeg</i>	PACHOMIUS. <i>Praecepta ac leges</i>

prol.	prolog
př. n. l.	před naším letopočtem
Přís	<i>Kniha Přísloví</i>
RA	AUGUSTINUS AURELIUS. <i>Regula ad servos Dei</i>
RB	BENEDICTUS NURSIAS. <i>Regula Benedicti</i>
RC	CHRODEGANGUS METENSIS. <i>Regula canonicorum</i>
Reg. brev. tr.	BASILIIUS CAESARIENSIS. <i>Regulae brevius tractatae</i>
Reg. fus. tr.	BASILIIUS CAESARIENSIS. <i>Regulae fusius tractatae</i>
RegB	FRANCISCUS ASSISIENSIS. <i>Regula bullata</i>
RegNB	FRANCISCUS ASSISIENSIS. <i>Regula non bullata</i>
resp.	respektive
RP	GREGORIUS MAGNUS. <i>Liber Regulae Pastoralis</i>
Řím	<i>List Římanům</i>
s.	strana / strany
s.l.	sine loco
S ¹	<i>S. Pachomii vita sahidice scripta prima</i>
S ²	<i>S. Pachomii vita sahidice scripta secunda</i>
SBo	<i>S. Pachomii vita bohairice scripta</i>
Sk	<i>Skutky apoštolské</i>
sl.	sloupec / sloupce
srov.	srovnej
sv.	svazek
Test	FRANCISCUS ASSISIENSIS. <i>Testamentum</i>
TestSen	FRANCISCUS ASSISIENSIS. <i>Testamentum senis factum</i>
Tit	<i>List Titovi</i>
tj.	to jest
tzv.	takzvaný
v.	verš / verše
V. Antonii	ATHANASIUS. <i>Vita S. Antonii</i>
V. Audoini	<i>Vita Audoini episcopi Rotomagensis</i>
V. Benedicti A.	ARDO SMARAGDUS. <i>Vita sancti Benedicti Anianensis et Indensis abbatis</i>
V. Bonifatii	WILLIBALDUS MOGUNTINUS. <i>Vita sancti Bonifatii</i>
V. Caroli	EINHARDUS. <i>Vita Caroli Magni</i>

V. Columbae	ADOMNANUS. <i>Vita Columbae</i>
V. Columbani	JONAS BOBIENSIS. <i>Vita Columbani abbatis discipulorumque eius</i>
V. Constanini	EUSEBIUS PAMPHILI. <i>Vita Constantini</i>
V. Desiderii	<i>Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi</i>
V. Gregorii	IOHANNES HYMMONIDES. <i>Vita Gregorii I papae</i>
V. Martini	SULPICIOUS SEVERUS. <i>Vita sancti Martini</i>
V. Oudalrici	GERHARDUS AUGUSTANUS. <i>Vita sancti Oudalrici episcopi et confessoris Christi</i>
V. Pauli	HIERONYMUS. <i>Vita Sancti Pauli Eremitae</i>
V. Sturmi	EIGIL. <i>Vita sancti Sturmi</i>
V. Wilfridi	EDDIUS STEPHANUS. <i>Vita Wilfridi I. Episcopi Eboracensis</i>
V. Willibrordi	ALBINUS ALCUINUS. <i>Vita sancti Willibrordi</i>
Wydawn. KUL	wydawnictwo Katolicki Uniwersytet Lubelski
zejm.	zejména
Zj	<i>Zjevení Janovo</i>
Ž	<i>Kniha žalmů</i>
Žd	<i>List Židům</i>

Úvod

Monografie *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers* rakouského medievisty Gerharta B. Ladnera z roku 1959 představuje jednu z nejdůležitějších vědeckých prací systematicky nazírajících rozsáhlý úsek církevních dějin nikoli primárně s ohledem na „to, co se stalo“, ale na ideje a ideály „v pozadí“ historického děje. Ladner se zaměřuje na motivaci aktérů církevních dějin k jejich formování právě tím způsobem, jakým se na jejich utváření podíleli. Jako stěžejní princip „v pozadí“ vývoje křesťanství v období patristiky identifikoval myšlenku reformy, o důkladnou analýzu jejichž projevů se následně ve své práci pokusil. Ideu reformy Ladner definoval jako „svobodné, záměrné a vždy dále zdokonalitelné, mnohočetné, dlouhodobé a neustále opakované lidské úsilí znovu prosadit a rozvinout preexistující hodnoty“.¹ Ladnerem vytyčená distinkce mezi myšlenkou reformy a obnovy² byla jistě akademicky nápomocná, ovšem jelikož i sám její autor uznal, že reálně docházelo k mísení těchto motivací či postupů,³ v důsledku poněkud umělá. Zároveň je nutné vzít v potaz námitku Gerda Tellenbacha, jenž upozornil na medievistické nadužívání pojmu „reforma“, kontrastující s jeho omezeným užitím dobovými prameny.⁴ Přesto Ladner dostatečně přesvědčivě identifikoval dějiny starověkého – a ve svých dalších pracích i středověkého⁵ – křesťanství jako proces, v němž jsou vývojové změny určované nejen aktuálním kontextem duchovním, politickým, společenským či hospodářským, ale také neustálou prací s dřívějšími, za normativní či inspirativní považovanými koncepty.

Ve starověku i středověku byla tato tendence navíc zintenzivněna alespoň mezi učenci rozšířeným přesvědčením, že dokonalost spočívá v původním, Bohem stanoveném stavu, který by bylo nejlépe zachovat, respektive v případě odchýlení se od něj jej obnovit (*reformatio ad pristinum statum*), jenž však nemůže být vylepšen. Každá změna, každá inovace byla podle tohoto filosoficko-teologického konceptu nutně úpadkem, degradací prvotní bezchybnosti. Již Štěpán I. v dopise Cypriánovi požadoval: „Ať se nezavádí žádná novota, která není v tradici.“⁶ Nepřekvapuje proto, že se formativní postavy církevních dějin nejen zpravidla intenzivně zabývaly Písmem a jeho interpretací, ale také často postulovaly přání napodobovat původní

¹ LADNER, Gerhart B. *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959, s. 35.

² *Ibid.*, s. 9-31. Srov. také *idem*. Terms and Ideas of Renewal. In: BENSON, Robert L. – CONSTABLE, Giles – LANHAM, Carol Dana (eds.). *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982, s. 1-33.

³ *Idem*, *The Idea of Reform*, s. 35.

⁴ TELLENBACH, Gerd. *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, s. 133-135.

⁵ Např. LADNER, Gerhart B. Die mittelalterliche Reform-Idee und ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance. *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 60 (1952), s. 31-59.

⁶ STEPHANUS I. *Decretoriae sententiae* 2.

stav církve. „Toužíme žít apoštolský život,“⁷ tvrdil Augustin a chápal pod pojmem *vita apostolica* nápodobu apoštolů, podle Nového zákona samotným Ježíšem vybraných čelných představitelů prvotní církve. Za „návrat“ ke vzoru prvotní církve a apoštolů byla v tomto období označována prakticky všechna významnější hnutí v církvi: egyptští poustevníci, pachomiovští cenobité, basiliánští, benediktinští i další mniši, kanovníci, gregoriánská reforma i třeba laická nonkonformní hnutí – a jejich příslušníci se nezřídka mezi sebou přeli, či nápodoba první křesťanské generace je ta nejvěrnější. Z této opakovaně vyjadřované touhy starověkých i středověkých křesťanských autorů po „návratu“ k původnímu, dokonalému stavu, ztělesněnému pro ně apoštoly, vyplývá, že prvotní církev byla chápána jako ideál, k němuž je záhodno se alespoň přiblížit. Jednalo se o motivaci natolik „všudypřítomnou“ a tak často dobovými autory zdůrazňovanou, že i někteří současní badatelé automaticky předpokládají primární determinaci těchto hnutí prvocírkevním příkladem a nekriticky v nich spatřují věrné napodobení a rozvinutí původních křesťanských myšlenek a hodnot.⁸

Prvním z cílů této práce je přispět do historiografického diskurzu kritickým zmapováním reálné, nikoli jen dobovými autory postulované přítomnosti prvocírkevních ideálů v pozdějších dějinách křesťanství. Domnívám se, že pokud byla prvotní církev chápána jako ideál, jako dokonalý původní stav, pak nejvhodnější cestou ke zmapování reálné přítomnosti „hodnot“ prvotní církve v dalších dějinách je rekonstruovat nejprve ideály prvotní, apoštolské církve a následně zmapovat, zda jsou tyto koncepty shodně či obdobně považovány za křesťanský ideál i v pozdějších církevních dějinách pomocí rekonstrukce relevantních ideálů následujících církevních období, respektive hnutí. Vzhledem ke křesťany takřka všeobecně alespoň teoreticky akceptované normativitě biblického textu, obsahujícího mimo jiné jediné dochované přímé svědectví o prvotní církvi a jejích ideálech, by se dále nabízel předpoklad, že křesťanský ideál či ideály byly v dějinách církve dlouhodobě či trvale téměř neměnné. Jelikož se však v průběhu dějin výrazně proměňoval kontext, v němž se církev nacházela, a to jak z hlediska politického, tak ideologického, hospodářského či třeba sociálního, a překotně se vyvíjela i křesťanská věrouka a církevní praxe, ani křesťanské ideály nezůstaly od počátků církve změnou nedotčené. Druhým základním cílem mé práce proto je zmapování vývoje a míry proměny prvocírkevních ideálů v průběhu církevních dějin a v případě odhalení výraznějšího odchýlení se od prvotní podoby ideálů identifikace klíčových příčin tohoto procesu a dějinného

⁷ AUGUSTINUS AURELIUS. *Regula secunda* 2.

⁸ Jako příklad je možné uvést Ch. Joestovo či K. S. Frankovo hodnocení Pachomiova cenobitského uspořádání či v českém prostředí V. Venturu, hodnotícího tímto způsobem počátky mnišství, resp. mnišství jako takové, viz JOEST, Übersetzung von Pachoms Katechese „An einer grollenden Mönch“, s. 99; FRANK, Karl Suso. *Dějiny křesťanského mnišství*. Praha: Benediktinské arcidiecéze sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2003, s. 30 a VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství 1*, zejm. s. 19.

„okamžiku“ jeho počátku. Analýza jednotlivých rekonstruovaných obměn prvotních ideálů zároveň umožňuje zhodnotit způsoby, jakým pozdější významní křesťanští představitelé s apoštolským příkladem pracovali, a také potvrdit či vyvrátit z výše uvedeného vyplývajícího předpokladu, že apoštolské období bylo skutečně určující formativní érou křesťanství, respektive formativní období identifikovat, což je třetí, poslední ze základních cílů mé práce.

Vzhledem k nesmírné šíři zamýšleného tématu práce považuji za nezbytné užší vymezení sledovaného „prostoru“, a to časově i tematicky. Tematické vymezení částečně vyplývá z uvedených cílů, přesto považuji za potřebné poznamenat, že se ve své práci věnuji pouze podobě křesťanských ideálů relevantních k ideálům prvocírkevním. Jelikož prvotní církev podle mého názoru obšírněji nerozvinula například ideál křesťanského panovníka, poněvadž se žádný takový jedinec v dané éře nevyskytoval a v kontextu spíše nepřátelského postoje státní moci nebylo předmětné se domnívat, že někdo takový záhy existovat bude, nevěnuji se v této práci obecně konceptům ideálního vládce, pokud nějakým svým aspektem přímo nesouvisí se sledovaným vývojem prvotních ideálů. V takovém případě zohledňuji právě daný relevantní aspekt, nikoli celý tento koncept. Jelikož se věnuji křesťanským ideálům, ponechávám též zcela stranou pozornosti obecný vývoj křesťanské věrouky, zohledněný opět pouze v případě přímé souvislosti s vytčeným tématem mé práce. Zároveň se vzhledem k rozsahu tématu omezují pouze na ty koncepty ideálů, které se prosadily a dočkaly značného či plošného akceptování anebo determinovaly další vývoj. Tam, kde to považuji za naprosto nezbytné, věnuji se velmi stručně i širšímu společenskému či politickému kontextu, ovšem v intenzivní snaze touto kontextualizací práci nezahltit, vlastní téma nepřehlušit a již tak značný rozsah dále nerozšiřovat.

Jakkoli by jistě bylo přínosné pokrýt stanovené téma v průběhu celých dějin křesťanství, shledávám, že takové vymezení by razantně přesahovalo možnosti jediné práce. Pokládám proto za nezbytné smysluplně omezit časový interval i „geografický prostor“ či kulturní okruh, jemuž ve své práci věnuji pozornost. Z hlediska časového jsem se rozhodl pro vymezení práce z jedné strany vznikem církve a z druhé čtvrtým lateránským koncilem roku 1215, respektive první třetinou 13. století. Důvodů pro toto rozhodnutí je vícero. Předně z mnoha ohledů považuji čtvrtý lateránský koncil, respektive obecněji pontifikát Inocence III. za završení pozdně starověkého a středověkého církevního vývoje: církev byla v této době v osobě papeže na vrcholu své moci a svého vlivu, určovala do značné míry celospolečenské dění i normy a na čtvrtém lateránském koncilu autoritativně předepisovala své ideály „celému křesťanskému světu“, nastolila takřikajíc jednotný řád s postulovanou všeobecnou platností. Zároveň se ve 12. a 13. století naposledy podařilo pro tento jednotný řád výrazněji rušivé prvky potlačit, jako

v případě katarství, marginalizovat, jako v případě valdenských, nebo integrovat, jako v případě františkánského řádu. Od 13. století naopak jednotný řád křesťanského univerza, o nějž západní církve více či méně intenzivně v průběhu předešlých staletí usilovala, vykazoval stále nápadněji „trhliny“, jež posléze vyústily v papežské schisma či reformaci. Právě čtvrtý lateránský koncil byl mezníkem i v pohledu na reformu církve, a tudíž nutně i ve způsobu, jakým bylo přistupováno ke vzoru prvotní církve: teprve v kontextu svolání tohoto koncilu Inocenc III. hovořil poprvé o potřebě reformy celé církve (*ad... reformationem universalis ecclesiae*),⁹ na což od 13. století navazovali další myslitelé, požadující již nově „reformu hlavy i údů“ církve, tedy nikoli jen nápravu selhání, neřádného počínání jednotlivců, jakkoli třeba početných a vlivných, nýbrž konceptuálních vad církve coby celku.¹⁰ Teprve od 12. a 13. století se též významněji začaly prosazovat hlasy zpochybňující staletí přijímanou filosofií dokonalého počátku, a vyhlízející naopak dokonalost v epoše budoucí, *tertius status perfectus*.¹¹ Domnívám se proto, že vhodný závěr časového intervalu v této práci sledovaného období představuje čtvrtý lateránský koncil s jistým nutným přesahem v dílčích aspektech do konce křížové výpravy proti albigenským v letech 1208-1229 a pontifikátu Řehoře IX., kdy byla provedena „řízená asimilace“ františkánského řádu. Naopak období těmito událostmi, předznamenávajícími již hlasitě budoucí otřesy, započaté by si podle mého názoru zasloužilo samostatnou práci, věnovanou mimo jiné recepci prvocírkevních ideálů františkánským řádem po Františkově smrti, mezi konciliaristy, představiteli reformace, protireformace i následné konfesionalizace a uzavřenou snad nejlépe obdobně „vrcholnou“ i přelomovou událostí francouzské revoluce.

Posledním nezbytným tematickým vymezením je to, které lze s jistou nadsázkou označit za „geografické“: tématem mé práce je recepce a reflexe prvocírkevních ideálů v kulturním okruhu západního křesťanství. Východním křesťanstvím se opět zabývám pouze v tom případě, že je to nezbytné pro porozumění mnou sledovaného, tj. západního vývoje: primárně tedy v prvních čtyřech či pěti staletích, kdy má západní křesťanství význam spíše sekundární a kdy je pro dobový i budoucí západní vývoj „dění na Východě“ určující.

Práce obsahuje tři rozsáhlé, dále členěné oddíly. První je věnován rekonstrukci prvocírkevních ideálů a vývoji jejich chápání v rané církvi, do konstantinovského obratu. Součástí tohoto oddílu, sestávajícího z první kapitoly práce je základní vymezení a představení tří klíčových linií uskutečnění křesťanského ideálu v prvotní a rané církvi: ideálu misijního,

⁹ INNOCENTIUS III. *Vineam Domini Sabaoth* 1.

¹⁰ Srov. BARROW, Julia. Ideas and applications of reform. In: NOBLE, Thomas F. X. – SMITH, Julia M. H. (eds.). *The Cambridge History of Christianity*. Sv. 3: Early Medieval Christianities, c. 600 – c. 1100. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 348 a 353-354.

¹¹ HEER, Friedrich. *Europäische Geistesgeschichte*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1953, s. 99.

ideálu církevního služebníka a ideálu mučednicko-asketického, včetně analýzy postupného přeznačení původního ideálu mučednického na ideál asketický. Tento první oddíl tvoří trvalý referenční rámec, na nějž se při rekonstrukci a analýze pozdějších ideálů odkazují. Druhý, nejobsáhlejší oddíl, mapuje vývoj jednotlivých v první kapitole vymezených prvocírkevních ideálů v období od konstantinovského obratu do 10. století, s drobným „předsazením“ v případě ideálu asketického, jelikož jemu věnovaná druhá kapitola práce začíná rekonstrukcí asketického ideálu egyptských poustevníků, kteréžto hnutí konstantinovský obrat svým počátkem o několik let předstihlo. Ve zbylých kapitolách (třetí a čtvrté) tohoto oddílu jsem se zaměřil na ideál misijní, respektive ideál církevního služebníka (zde již kněze) v uvedeném období. Poslední oddíl, sestávající ze dvou kapitol, se soustředí na tyto linie ideálů (kněžský, asketický a misijní) v 11. – 13. století, respektive v období od počátků gregoriánské reformy po čtvrtý lateránský koncil a pontifikát Řehoře IX.

Domnívám se, že takto pojatá práce může být pro historiografický diskurz přínosná. Jednak z toho důvodu, že to, jaké ideály jednotlivci či skupina mají, o nich mnohé vypovídá – a tudíž rekonstrukce ideálů kupříkladu pozdněstarověké církve, tím spíše, že v této práci komparovaná s relevantními ideály zastávanými v církvi v období dřívějším i pozdějším, může přispět k porozumění pozdněstarověkých církevních aktérů i relevantních dějů. Jedná se tedy o ne vždy v historických pracích zohledňované hledisko, které však může mimo jiné dopomoci k ověření či vyvrácení hypotéz historiků kupříkladu v tom ohledu, že z jiného pohledu rekonstruované motivace historických postav by měly být konzistentní s jimi zastávanými ideály. Dalším důvodem, proč předpokládám, že by tato práce mohla být přínosná pro další historický výzkum, je mé přesvědčení, že stejně jako politické, hospodářské či společenské „okolnosti“ měly vliv na podobu, formování a vývoj křesťanských ideálů, měly i tyto ideály – vzhledem ke svému motivačnímu a formativnímu účelu – významný vliv na děje církevních dějin. A konečně práci považuji za potřebnou, jelikož mi není známo, že by někdo publikoval obdobné dílo či se podobně systematicky problematice recepce a reflexe prvocírkevních ideálů v dějinách věnoval.

Větší množství dílčích studií svým tématem blízkých této problematice publikoval během posledních čtyřiceti let Glenn W. Olsen, zaměřující se však primárně na samotný pojem *ecclesia primitiva* a jeho užití, a to často vyloženě u jednotlivého autora, či dokonce v konkrétním díle.¹² Specificky na recepci apoštolského ideálu ranými dominikány se zaměřil

¹² OLSEN, Glenn W. The „*Ecclesia primitiva*“ in John Cassian, the ps. Jerome commentary on Mark and Bede. In: LEONARDI, Claudio – ORLANDI, Giovanni (eds.). *Biblical Studies in the Early Middle Ages: Proceedings of the Conference on Biblical Studies in the Early Middle Ages*. Firenze: Tarnuzze, 2005, s. 5-27; *idem*. Reform after the Pattern of the Primitive Church in the Thought of Salvian of Marseilles. *The Catholic Historical Review* 68/1 (1982), s. 1-12 či *idem*. Reference to the „*ecclesia primitiva*“ in the Decretum of Burchard of Worms. In: KUTTNER, Stephan – PENNINGTON, Kenneth (eds.).

Eugene Cachia ve své knize *The Apostolic Ideal of the Early Friars Preachers*, jedná se ovšem spíše o k pramenům nepříliš kritické, apologetické dílo. Existence širěji, například na detailní komparaci jednotlivých konceptů apoštolského ideálu v určitém časovém intervalu zaměřené monografie mi není známa. Dílčí relevantní články, jako například McDonnellův *The Vita apostolica: Diversity or Dissent*, byly sice při mém bádání nápomocné, pro svůj velmi omezený rozsah a nepříliš pestré spektrum detailněji pokrytých konceptů ideálu nikoli stěžejní. Pokud není opominuta úplně, zůstává zpravidla samotná recepce a reflexe prvocírkevních ideálů v průběhu starověkých a středověkých dějin církve jen marginálním, nesystematicky a takřka nahodile zmiňovaným tématem v rámci velkých kompendií či monografií věnovaných kupříkladu dějinám mnišství jako takového.

Přes absenci odborných publikací věnujících se přímo tématu mé práce, jež mi umožňuje pokusit se tuto lakunu zaplnit, jsem při svém bádání hojně využíval a „vypořádával se“ s četnými studiemi věnovanými pro mou disertaci relevantní problematice či z jiného pohledu (než s ohledem na komparaci s prvocírkevními ideály) nahlížejícími dílčí otázky, jejichž řešení bylo nezbytné pro dosažení mnou stanovených cílů. Pro rekonstrukci prvocírkevních ideálů jsem hojně konzultoval novozákonní exegetické komentáře či monografie věnované novozákonní teologii. Využíval jsem jak hodnotné plody české biblistiky (například komentář k *Evangeliiu podle Matouše* Jiřího Mrázka),¹³ tak komentáře věhlasných autorů zahraničních (kupříkladu komentář k *listu Efezským* Markuse Bartha¹⁴ či k *Evangeliiu podle Jana* Hermana N. Ridderbose).¹⁵ Jednou ze zásadních biblických pasáží pro účely mé práce je takzvané Kázání na hoře a právě komentář k němu z pera Hanse D. Betze¹⁶ představuje dílo vyčnívající mezi biblickými komentáři svou badatelskou erudicí a důsledností. Při své exegezi novozákonního sdělení a rekonstrukci prvocírkevních postojů jsem se však neobracel o pomoc pouze ke komentářům, ale též k pracem věnovaným dílčím otázkám novozákonní teologie, jako problematice „darů služebnosti“ a jejich roli v prvotní církvi, v debatě nad níž jsem za nejpodnětnější shledal být argumenty předkládané Rudolfem Schnackenburgem.¹⁷ Za zmínku

Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1985, s. 289-308.

¹³ MRÁZEK, Jiří. *Evangelium podle Matouše*. Český ekumenický komentář k Novému zákonu 1. Praha: Centrum biblických studií AVČR – UK v Praze – Česká biblická společnost, 2011.

¹⁴ BARTH, Markus. *Ephesians 4-6: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 34A. New York: Doubleday, 1960.

¹⁵ RIDDERBOS, Herman N. *The Gospel according to John: A Theological Commentary*. Grand Rapids, MI – Cambridge: William B. Eerdmans, 1992.

¹⁶ BETZ, Hans Dieter. *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis, MN: Fortress Press 1995.

¹⁷ SCHNACKENBURG, Rudolf. Christus, Geist und Gemeinde (Eph. 4:1-16). In: LINDARS, Barnabas – SMALLEY, Stephen S. (eds.). *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honour of C. F. D. Moule*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973, s. 279-296.

jistě stojí též přínosné monografie českých biblistů a teologů, popisujících (mimo jiné) historický a teologický kontext prvocírkevní existence – například úvodní pasáž knihy *Kristus a jeho lid* J. Smolíka,¹⁸ a zejména *Doba Ježíše Nazaretského* M. Ryškové.¹⁹

Období rané církve se v podstatné části své monografie *Mezi dvěma světy*, dostupné i v českém jazyce, věnoval Christoph Marksches, zaměřující se zejména na duchovní dějiny a názorně předestírající inkorporaci „pohanských“ (nejen) filosofických prvků do křesťanské teologie.²⁰ Marksches se sice badatelsky zabývá též nonkonformními hnutími období rané církve jako montanismem či gnózí, v případě gnóze však lze za dosud nepřekonané dílo považovat práci Kurta Rudolpha,²¹ co se týče montanismu, považují za velmi podnětnou zvláště knihu Christine Trevettové.²² Z bohatství literatury věnované konstantinovskému obratu, samotnému císaři Konstantinovi, roli Eusebia z Kaisareie a významu legalizace křesťanství a související proměny církve na církev říšskou si dovoluji vyzdvihnout svazek *Constantine and Eusebios*²³ a další vědecké práce Timothyho D. Barnese.²⁴ Pro období pozdněstarověké církve nelze opomenout „zakladatele“ bádání o pozdním starověku, Petera Browna. Pro mou disertační práci jsou zásadní hlavně jeho publikace *The Cult of the Saints*²⁵ a *Tělo a společnost*.²⁶

Z monografií věnovaných pozdněstarověké askezi je vhodné zmínit *Asceticism in the Graeco-Roman World* Richarda Finna,²⁷ zabývajících se askezí řecko-římskou, Susanne Elmovou a její fenoménu křesťanských pannen věnované práce²⁸ či zvláště o Jeronýmovi, ale též o rané křesťanské askezi obecně pojednávající bádání Andrewa Caina.²⁹ K prosazení asketického ideálu a jeho vývoji v mnišství se vyjadřují také kompendia věnovaná dějinám mnišství,³⁰ mezi nimiž si zaslouží dílo české provenience, *Spiritualita křesťanského mnišství* Václava Ventury, z něhož mi pro mou práci byl výrazněji přínosný – a též se stal terčem mé polemiky – první svazek.³¹ Specificky počátkům mnišství, respektive pouštní askeze

¹⁸ SMOLÍK, Josef. *Kristus a jeho lid: Praktická eklesiologie*. Praha: OIKOYMENH, 1997.

¹⁹ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského: Historicko-teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Karolinum, 2008.

²⁰ MARKSCHIES, Christoph. *Mezi dvěma světy: Dějiny antického křesťanství*. Praha: Vyšehrad, 2005.

²¹ RUDOLPH, Kurt. *Gnóze: Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*. Praha: Vyšehrad, 2010.

²² TREVETT, Christine. *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

²³ BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

²⁴ Např. *idem*. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

²⁵ BROWN, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: SCM Press, 1981..

²⁶ *Idem*. *Tělo a společnost: Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Brno: CDK, 2000.

²⁷ FINN, Richard. *Asceticism in the Graeco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

²⁸ Zejm. ELM, Susanna. „*Virgins of God*“: *The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

²⁹ Zejm. CAIN, Andrew. *Jerome and the Monastic Clergy: A Commentary on Letter 52 to Nepotian, with an Introduction, Text, and Translation*. Leiden: Brill, 2013.

³⁰ Např. MELVILLE, Gert. *The World of Medieval Monasticism: Its History and Forms of Life*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2016; FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství* či LAWRENCE, Hugh. *Dějiny středověkého mnišství*. Brno – Praha: CDK – Vyšehrad, 2001.

³¹ VENTURA, Václav. *Spiritualita křesťanského mnišství 1: Od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého*. Pietas Benedictina 11. Praha: Benediktinské arcidiecézní ústředí svatého Vojtěcha a svatého Markýty v Břevnově, 2006.

se věnuje jak již klasická, v mnohém překonaná, v mnohém však stále přínosná monografie Karla Heussiho,³² stejně jako práce přece jen novější, například z pera Samuela Rubensona, dokazujícího mimo jiné přesvědčivě pravost Antonínových listů,³³ Jamese E. Goehringa, rekonstruujícího důsledně přerod rané křesťanské askeze v askezi pouštní,³⁴ či Davida Brakkeho, analyzujícího zvláště Atanášovo pojetí askeze a jeho vliv na rané poustevnictví.³⁵ Vedle nové poznatky přinášejících monografií je vhodné zmínit též záslušnou činnost ediční, v níž s ohledem na rané mnišství vyniká Armand Veilleux vydáním kompletního pachomiánského korpusu textů. Pachomiem se kromě již zmíněného Jamese E. Goehringa³⁶ několik desítek let zabývá Christoph Joest,³⁷ velmi nápomocnou komparaci pachomiánského a basilánského mnišství pak sepsal Emmanuel A. de Mendieta.³⁸ Dnes již klasické bádání o Basilovi a basilánském mnišství nabízejí spisy Jeana Gribomonta či E. F. Morisona, produktem neuvádajícího zájmu o tohoto velikána křesťanské askeze pak jsou například moderní studie Anny M. Silvasové,³⁹ pokrývající i problematiku rozšíření basilánské tradice na Západ,⁴⁰ či Andrey Sterkové, zkoumající na Basilovi a jeho spisech formování ideálu biskupa-mnicha.⁴¹

Vývoji kněžského ideálu se také věnuje dosti obsáhlá literatura. Svými komentáři, analýzami a popisem mnohdy nejen konzervativně, ale až apologeticky laděná a konfesijně zásadně podmíněná dvojdílná kniha *Kněžství v prvních staletích církve* Davida Vopřady⁴² byla nesmírně nápomocná svým erudovaným výběrem relevantních primárních textů a též jejich

³² HEUSSI, Karl. *Der Ursprung des Mönchtums*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1936.

³³ Např. RUBENSON, Samuel. *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*. Minneapolis: Fortress Press, 1995 či *idem*. The letter-collections of Anthony and Ammonas: shaping a community. In: NEIL, Bronwen – ALLEN, Pauline (eds.). *Collecting Early Christian Letters: From the Apostle Paul to Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 68-79.

³⁴ Viz např. GOEHRING, James E. Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt. *Harvard Theological Review* 89/3 (1996), s. 267-285 či *idem*. *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*. Harrisburg, PA: Trinity Press, 1999.

³⁵ BRAKKE, David. *Athanasius and the Politics of Asceticism*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

³⁶ Např. GOEHRING, James E. New Frontiers in Pachomian Studies. In: PEARSON, Birger A. – GOEHRING, James E. (eds.). *The Roots of Egyptian Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1986, s. 236-257.

³⁷ Viz např. JOEST, Christoph. Übersetzung von Pachoms Katechese „An einer grollenden Mönch“. *La Museón* 120 (2007), s. 91-129; *idem*. Ein Apophthegma Pachoms und seine Wandlungen im Lauf der Überlieferung. *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity* 22/2 (2018), s. 238-277; *idem*. Ein Versuch zur Chronologie Pachoms und Theodoros'. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 85/1-2 (1994), s. 132-144; *idem*. Gott und den Menschen dienen. Das Anliegen des Pachomius nach seinem Brief Nr. 3. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 103 (1992), s. 1-32 či *idem*. ... alle Tage den Menschen dienen: Pachomius († 346) und seine ursprüngliche Inspiration zum koinobitischen Leben. *Erbe und Auftrag* 67 (1991), s. 35-50.

³⁸ DE MENDIETA, Emmanuel Amand. La système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien. *Revue de l'histoire des religions* 152/1 (1957), s. 31-80.

³⁹ Zejm. SILVAS, Anna M. *The Asketikon of St Basil the Great*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

⁴⁰ Viz např. *idem*. Edessa to Cassino: The Passage of Basil's „Asketikon“ to the West. *Vigiliae Christianae* 56/3 (2002), s. 247-259.

⁴¹ STERK, Andrea. *Renouncing the World Yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004; *idem*. On Basil, Moses, and the Model Bishop: The Cappadocian Legacy of Leadership. *Church History* 67/2 (1998), s. 227-253 či *idem*. *Basil of Caesarea and the Rise of the Monastic Episcopate: Ascetic Ideals and Episcopal Authority in Fourth-Century Asia Minor*. Dissertation. Princeton, NJ, 1994. Princeton Theological Seminary.

⁴² VOPŘADA, David. *Kněžství v prvních staletích církve*. 2 sv. Praha: Krystal OP, 2018.

překladem. Kněžským ideálem v pozdním starověku se obšírně zabývala Claudia Rappová,⁴³ dosud významným příspěvkem k bádání o Augustinovu ideálu „apoštolsky“ společného života kleriků je publikační činnost Adolara Zumkellera.⁴⁴ Význam nejen pro studium kněžského ideálu má zásadní, objevná a v jisté míře dodnes nepřekonaná studie Františka Grause *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, zaměřující se sice na dějiny sociální, rehabilitující však hagiografie jako zásadní historický pramen a předestírající vhodnou metodologii pro práci s nimi.⁴⁵ Nad ostatními dosud v případě bádání o kněžském ideálu ční Johannes Laudage,⁴⁶ zaměřující sice svou pozornost především na 11. století, ale přinášející i důkladné shrnutí dřívějšího vývoje, jakkoli podle mého názoru až příliš umenšuje zásluhy císařství a zdůrazňuje „samostatnou“ reformu papežskou. Zmínit ovšem můžeme též podnětné studie o kněžství Franze-Reinera Erkense,⁴⁷ zaměřujícímu se mimo jiné na vztah církevní a světské moci. Otonsko-sálské sakrální říši, její říšské církvi a kněžství v této době byla opět věnována značná badatelská pozornost, z níž si dovoluji vyzdvihnout Lea Santifallera,⁴⁸ Hanse Ericha Feineho⁴⁹ a Josefa Fleckensteina,⁵⁰ významné je v této oblasti též bádání Drahomíra Suchánka.⁵¹ Z nepřeberného množství autorů bádajících o mnišské reformě lze zmínit kupříkladu Jeana Leclercqa⁵² či Gilese Constableho,⁵³ pro studium papežské reformy jsou mimořádně přínosná například díla Wenera Goeze⁵⁴ či Uty-Renaty Blumenthalové.⁵⁵

Nápomocným počinem pro bádání o laických hnutích a vrcholněstředověkých herezích je Wakefieldova a Evansova obsáhlá publikace *Heresies of the High Middle Ages*.⁵⁶ I laickým

⁴³ Zejm. RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley: University of California Press, 2005.

⁴⁴ Zejm. ZUMKELLER, Adolar. *Augustine's Ideal of the Religious Life*. New York: Fordham University Press, 1986. Viz také ZUMKELLER, Adolar. War Augustinus monasterium clericorum in Hippo wirklich ein Kloster? Antwort auf eine neue Hypothese A. P. Orbans. *Augustinianum* 21/2 (1981), s. 391-397.

⁴⁵ GRAUS, František. *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger: Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965.

⁴⁶ LAUDAGE, Johannes. *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert*. Köln – Wien: Böhlau, 1984.

⁴⁷ Viz např. ERKENS, Franz-Reiner. Die Bischofswahl im Spannungsfeld zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt: Ein tour d'horizont. In: ERKENS, Franz-Reiner (ed.). *Die früh- und hochmittelalterliche Bischofserhebung im europäischen Vergleich*. Köln: Böhlau, 1998, s. 1-32 či ERKENS, Franz-Reiner. Die Kanonikerreform in Oberlothringen. *Historisches Jahrbuch* 107 (1987), s. 1-43.

⁴⁸ Zejm. SANTIFALLER, Leo. *Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystem*. Wien: Rohrer, 1954.

⁴⁹ Zejm. FEINE, Hans Erich. *Reich und Kirche: Ausgewählte Abhandlungen zur deutschen und kirchlichen Rechtsgechichte*. Ed. F. Merzbacher. Aalen: Scientia, 1966.

⁵⁰ Zejm. FLECKENSTEIN, Josef. *Die Hofkapelle der deutschen Könige*. 2 sv. Stuttgart: Hiersemann, 1959 a 1966.

⁵¹ Zejm. SUCHÁNEK, Drahomír. *Imperium et sacerdotium: Říšská církev na přelomu prvního a druhého tisíciletí*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2011.

⁵² Viz např. Leclercqovo zpochybnění zažité představy o naprosto konstantní clunyjské modlitební činnosti, LECLERCQ, Jean. Prayer at Cluny. *Journal of the American Academy of Religion* 51/4 (1983), s. 651-665.

⁵³ Zejm. CONSTABLE, Giles. *Reformation of the Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

⁵⁴ GOEZ, Werner. *Kirchenreform und Investiturstreit: 910-1122*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2000.

⁵⁵ BLUMENTHAL, Uta-Renate. *Gregor VII.: Papst zwischen Canossa und Kirchenreform*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001 či *idem*. *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.

⁵⁶ WAKEFIELD, Walter L. – EVANS, Austin P. (eds.). *Heresies of the High Middle Ages*. New York, NY: Columbia University Press, 1991

hnutím vrcholného středověku se dostalo pečlivého studia a bohatého i pestrého souboru publikovaných odborných prací – v případě tématu katarství lze z početných renomovaných badatelů jmenovat například Marka Gregoryho Pegga⁵⁷ či Anne Brenonovou,⁵⁸ razící tezi o katarství jako křesťanské reformní skupině. V českém prostředí se obšírně katarstvím zabýval David Zbiral.⁵⁹ Co se týče valdenských, nelze opominout Amedea Molnára,⁶⁰ přestože je jeho líčení valdenských dějin konfesijně podmíněné a někdy poněkud okatě idealizující. Ze současných zahraničních badatelů píšících o valdenství můžeme vzpomenout Petera Billera,⁶¹ Euana Camerona⁶² či velmi podnětným zhodnocením pro rané valdenství relevantních pramenů do diskuze přispívajícího Pekku Tolonena.⁶³ Zásadním momentem v bádání o valdenských bylo objevení cisterciáckého exempla, popisujícího Valdése, o němž podrobně zpravuje Michel Rubellin a Olivier Legendre.⁶⁴ V případě studia Františka z Assisi a počátku františkánského řádu je třeba zmínit klasickou studii Paula Sabatiera,⁶⁵ postulující zpronevření se františkánského řádu Františkovým ideálům. Z moderních historiků se pak nabízí uvést kupříkladu Giovanniho Miccoliho,⁶⁶ Andrého Vaucheze⁶⁷ či mnohdy příliš „psychologizujícího“ Augustina Thompsona.⁶⁸ Z hlediska rozsahu seznamu použité sekundární literatury je výše uvedený přehled fragmentární a velmi selektivní. Jelikož však striktně vzato nepředstavuje zhodnocení dřívějšího bádání o vlastním tématu mé disertační práce, poněvadž reflexi prvocírkevních ideálů v průběhu starověkých a středověkých dějin nebyla dosud, pokud je mi známo, věnována systematická péče, považuji za vhodné jej dále nerozšiřovat a ponechat v současné podobě, kdy uvádí spíše práce, jež napomohly mému bádání, ať už v podobě inspirace, potvrzení vlastních tezí či doplněním kontextu, nebo nutkáním s jejich závěry polemizovat, či se vůči nim dokonce vymezit.

Jakkoli využívám rozsáhlý soubor sekundární literatury, při své rekonstrukci a analýze jednotlivých pojetí prvocírkevních ideálů stavím především na pramenné základně. Vzhledem

⁵⁷ Např. PEGG, Mark Gregory. *A Most Holy War*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

⁵⁸ BRENONOVÁ, Anne. *Kataři: Život a smrt jedné křesťanské církve*. Brno: CDK, 2001.

⁵⁹ ZBÍRAL, David. *Největší hereze*. Praha: Argo, 2007 či ZBÍRAL, David. Zrod „katarské“ sekty: Ekbert z Schönaue v boji proti herezi v Porýní. *Religio: Revue pro religionistiku* 15/2 (2007), s. 211-231.

⁶⁰ MOLNÁR, Amedeo. *Valdenští: Evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha: Kalich, 1991.

⁶¹ Zejm. BILLER, Peter. *The Waldenses, 1170-1530: Between a religious order and a Church*. Aldershot: Ashgate, 2001.

⁶² CAMERON, Euan. *The Reformation of the Heretics: The Waldenses of the Alps 1480-1580*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

⁶³ TOLONEN, Pekka. *Medieval memories of the origins of the Waldensian movement*. In: OTTO, Bernd-Christian – RAU, Susanne – RÜPKE, Jörg – QUERO-SÁNCHEZ, Andrés (ed.). *History and Religion: Narrating a Religious Past*. Berlin – Boston: De Gruyter, 2015, s. 165-188.

⁶⁴ RUBELLIN, Michel – LEGENDRE, Olivier. Valdès: Un „exemple“ à Clairvaux? Le plus ancien texte sur les débuts du Pauvre de Lyon. *Revue Mabillon* 11 (2000), s. 187-195.

⁶⁵ Dílo jsem měl možnost využít pouze v jeho anglickém překladu, SABATIER, Paul. *Life of St. Francis of Assisi*. New York, NY: Charles Scribner's Sons, 1895.

⁶⁶ MICCOLI, Giovanni. *Francesco d'Assisi: Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*. Turin: Einaudi, 1991.

⁶⁷ VAUCHEZ, André. *Francis of Assisi: The Life and Afterlife of a Medieval Saint*. New Haven – London: Yale University Press, 2012.

⁶⁸ THOMPSON, Augustine. *Francis of Assisi: A New Biography*. Ithaca – London: Cornell University Press, 2012.

k množství využitých pramenů se pro přehlednost vyjadřuji obsáhleji k relevantním pramenům vždy v úvodu jednotlivých kapitol či podkapitol. Přesto si zde dovolím několik obecných konstatování a jistou základní kategorizaci použitých pramenů. Zásadní premisa pro mou práci s prameny spočívá ve skutečnosti, že mne zajímá, co vypovídají o ideálech. Mému využití u pramenů nepřekáží, když jejich popis skutečnosti není věrohodný. Sice leckteré mnou zkoumané prameny neumožňují poznání událostí a osob, jejichž popis předkládají, místo toho však nabízejí vhled do představ svého autora a jeho doby. Pokud kupříkladu autor hagiografického textu razantně zveličil zásluhy a „hrdinské“ činy svého „světce“, umožňuje mi jeho text odhalit, jak si představoval, že by se jedinec náležející do kategorie, do níž spadá i oslavovaný a idealizovaný „hrdina“ dané hagiografie (např. biskup), měl chovat, jaký by měl mít charakter, čemu by se měl věnovat apod. Podstatnou otázkou tudíž pro mne není, zda je samotné sdělení pramene věrohodné, nýbrž zda a jak odhaluje ideály svého autora.

Pro úvodní, výchozí rekonstrukci ideálů prvotní církve je klíčovým a nenahraditelným pramenem Nový zákon, představující naprosto specifický dokument, respektive sbírku dokumentů, nejen svou strukturou, ale především skutečností, že mu byl v práci posléze sledovanými autory a hnutími připisován Bohem inspirovaný původ. Otázka inspirovanosti však není pro mnou stanovené téma práce zásadní, protože k Novému zákonu pro účely této práce přistupuji „pouze“ jako k souboru textů, umožňujících rekonstrukci ideálů prvotní církve, a to i díky tomu, že připisuje Ježíši Kristu a apoštolům mnohé výroky a myšlenky, vnímané očividně prvotní církví jako normativní a ideální. Unikátní sbírku textů tvoří též takzvané spisy apoštolských otců. Podobně jako v případě Nového zákona by bylo možné je formálně členit (na epištoly jako *První list Klementův*, apokalypsu jako *Pastýře Hermova*, martyrium v podobě *Umučení Polykarpova* apod.), jejich význam však nespočívá primárně v jejich formě, nýbrž ve skutečnosti, že představují jediné relativně věrohodně datované a církví za pravověrné přijímané spisy vyplňující jistou lakunu mezi novozákonními texty a literaturou pozdějších církevních otců. Komparace jejich sdělení a důrazů s těmi novozákonními proto umožňuje alespoň dílčí vhled takřkajíc do přerodu prvotní, „apoštolské“ církve v církev ranou. Významnou ranecírkevní kategorií pramenů jsou martyrologia, oslavující smrt křesťanských mučedníků. Na jejich proměnách, zejména v podobě postupné inkorporace militantní imaginace – rozvinuté například v *Umučení svatých Perpetuy a Felicity* –, lze sledovat vývoj ideálu mučednického. Zároveň lze z jejich četnosti usuzovat o důležitosti tohoto ideálu pro ranou církev. Významnými spisy pro poznání toho, jak si duchovní autority představovaly náležité praktické fungování církve, jsou dochované církevní řády jako například *Apoštolská tradice*, podstatné tak zejména z hlediska ideálu církevního služebníka. Dílčí poznatky o

dobových ideálech nabízejí i v rané církvi hojné spisy apologetické jako Justinova *Obrana*, když například hájí křesťanství uváděním příkladů asketického počínání křesťanů. Opominout nelze ani spisy apokryfní, co do formy rozmanité, ale problematické často kvůli nejisté dataci, a zejména pro nejasnost, v jaké míře a jak početnou skupinou křesťanů byly jimi předkládané názory akceptované a v jaké míře byly již ve své době považované za problematické z hlediska pravověří.

Poměrně hojně dochovanými prameny zvláště z období rané církve a z pozdního starověku jsou teologické traktáty na rozličná témata, věnující se například fenoménu křesťanských pannen. Ještě vhodnější pro mou disertační práci jsou homilie, v nichž kazatelé usilovali přesvědčit ostatní křesťany k akceptování a realizaci svého pojetí ideálů, jakkoli se ne vždy setkávali s nadšeným souhlasem, jak dosvědčuje znění homilií Jana Zlatoústého. Velmi významným druhem pramenů jsou listy osobní korespondence, zejména ty sepsané význačnými duchovními autoritami, spoluurčujícími aktuální církevní postoje. Osobní korespondence se jako pramen line prakticky celým obdobím, jemuž se věnuji: od novozákonních epištol přes *První list Klementův*, korespondenci kupříkladu Cypriánovu, posléze Jeronýmovu, Augustinovu, Řehořovu, Kolumbánovu či třeba Bonifácovu až po listy Řehoře VII. či Františka z Assisi. Témata postižená v korespondenci jsou sice selektivní a pojímaná obvykle z principu nesystematicky, na druhou stranu představují přímé vyjádření myšlenek, postojů a představ svého pisatele. U některých význačných postav církevních dějin se nám jejich přímé vyjádření jakýchkoli vlastních myšlenek dochovalo právě jen v jejich nepočetných dochovaných listech. Osobitým druhem pramene jsou též vyznání, sepisovaná někdy „z vlastní vůle“ a s apologetickými úmysly jako v případě *Vyznání Patrikova*, jindy z „vnějšího podnětu“ jako zřejmě v případě Bonifácova *juramentum* či Valdésova *propositum*. Od konstantinovského obratu narůstal i počet pramenů úřední povahy – patří mezi ně například opakovaná císařská protipohanská nařízení nebo kánony církevních koncilů a synodů. Často se v jejich případě jedná o prameny preskriptivní – i jen z četného opakování mnohých císařských i církevních nařízení a pokynů je zřejmé, že však nemůžeme automaticky předpokládat jejich naplnění. Některým císařským nařízením „trvalo“ i desítky let, než se dočkaly plošného dodržování. Přestože v nich obsažené předpisy zpravidla spíše svědčí o tom, že církevní situace představám jejich vydavatelů neodpovídala, znění těchto požadavků a příkazů je projevem toho, jak se dané authority domnívaly, že by praxe měla vypadat, tj. jejich ideálů. Po konstantinovském obratu vznikl a rozvíjel se též žánr církevní historie, jehož „zakladatelem“ a prvním velikánem byl Eusebios z Kaisareie. Církevní historie pozdního starověku byly později do značné míry „nahrazeny“ kronikami a potažmo strožší literaturou analistickou. Naopak „květnatým“ žánrem

literárních pramenů byla křesťanská poezie, v některých případech též relevantní pro mé bádání, jako v případě básně Marka z Monte Cassina.

Od 4. století začala vznikat také literatura mnišská, umožňující vhled do ideálů představitelů pouštní a později klášterní tradice. Ti opět produkovali formálně rozmanitou literaturu: od zaznamenání poměrně prostých výroků otců, přes mnišské historie, nabízející obvykle spíše stručné hagiografické „medailonky“ významných pouštních otců, po první mnišská pravidla, řehole či *consuetudines*. Takřikajíc v rámci mnišského diskurzu vznikla také první hagiografie, Atanášův *Život svatého Antonína*, uvádějící do křesťanského písemnictví literární druh, který se posléze stal zásadním. Již pro počátek raného středověku jsou tak klíčovými prameny jednak hagiografie, jednak kroniky. Důležitost hagiografií přetrvávala i ve vrcholném středověku, z kteréžto doby se nám však již dochovalo větší spektrum pramenů: vedle hojné korespondence, četných akt a kánonů koncilů, papežských privilegií či chart také kupříkladu právní sbírky jako *Výroky rozličných otců, sbírka složená ze sedmdesáti čtyř titulů* z 11. století. Další kategorie pramenů přibýly s rozmachem nonkonformních hnutí, například inkvizitorské příručky a protokoly. Z naznačeného bohatství pramenů se budu podrobněji věnovat vždy v příslušné kapitole těm, které jsou pro mé bádání zásadní.

Inspirován mimo jiné Ladnerovou knihou se ve své práci na rozdíl od tradičního historiografického úsilí nepokouším odhalit, jak přesně určité události probíhaly či rozlišit, co se skutečně událo a co je fabulací autora pramene, ale soustředím se – poněkud odlehčeně vyjádřeno – na to, co si křesťané představovali, že by mělo být realitou, a jak se tyto jejich představy proměňovaly. Toto zaměření mé práce zásadně determinuje můj přístup k používaným pramenům. Nepodrobuji kritice věrohodnost informací o dobových osobách či událostech, jež uvádějí, důkladně však analyzuji jejich výpovědní hodnotu s ohledem na možnost rekonstrukce ideálů jejich tvůrců. Některé z pramenů, považovaných pro nevěrohodnost svých údajů za nanejvýše problematické, tak představují pro mou práci ideální zdroj informací – názorným příkladem může být *Život Konstantinův* Eusebia z Kaisareie, nenabízející věrohodný životopis císaře Konstantina, ale spíše Eusebiovy představy o ideální křesťanské vládě, včetně pro mou práci relevantních misijních aspektů tohoto panovnického ideálu.

Rozsah tematického i časového vymezení práce neumožňuje postupovat v celém textu vždy a zcela metodologicky jednotně. Pro některé ideály je dochováno nezanedbatelné množství pramenů, jako v případě ideálů gregoriánské reformy či kněžského ideálu v pozdním starověku, v takové situaci je pro rekonstrukci ideálu nutná syntéza dílčích výpovědí jednotlivých pramenů či autorů, abstrahující shodné, za součást ideálu považované

charakteristiky do jediného konceptu. V takovýchto případech se nepokouším o mapování každé jednotlivé dílčí vývojové fáze konkrétního ideálu, ale rekonstruuji daný ideál takřkajíc napříč odlišnými vývojovými stádii či názorovými stanovisky jednotlivých jeho proponentů, výsledkem čehož může být koncept ideálů zastavaný všemi či většinou daných autorů, striktně vzato však přesně v této abstrahované podobě žádným z nich. U některých ideálů se naopak pramenů bolestně nedostává či se jedná o prameny tak zaujaté, že z nich je rekonstrukce daného ideálu velmi problematická. Typickým takovým příkladem jsou ideály katarské a valdenské, pro něž jsou hlavními dochovanými zdroji spisy z nepřátelského, katolického tábora, prakticky neumožňující přímou metodu. Nutností je proto metodologická triangulace i diferenciaci, vedoucí jak k tomu, že jsou prameny v některých případech nehledě na jejich odlišnou povahu zasazovány do shodného kontextu a je s nimi nakládáno téže metodou, tak k tomu, že jsou prameny téže či obdobné povahy „vytěžovány“ postupy odlišnými.

Výchozím bodem mé práce je z metodologického hlediska přes následnou diferenciaci v každém případě důkladná heuristika. Přes zmíněnou nutnost kombinování rozličných metodologických postupů lze konstatovat, že tím nejobvyklejším je na důsledné analýze relevantních pramenů založená metodou zobecnění provedená rekonstrukce dílčích podob ideálů, tvořících soubor dat, vystavených pak především diachronní komparaci, umožňující porovnávat vývoj a transformaci křesťanských ideálů v širším kontextu obecných zákonitostí jejich vývoje a explanaci příčinných vztahů, stejně jako identifikaci a definici zmíněných zákonitostí jejich vývoje.

Hned úvodní nutnost vytvoření referenčního rámce v podobě identifikace a rekonstrukce ideálů prvocírkevních však odhaluje, že spektrum užitých metod je podstatně širší. Předně se v zájmu zajištění validity uchyluji k interdisciplinaritě, a to zejména užitím metod biblické exegeze a lingvistiky, nejen zohledněním etymologie klíčových pojmů, ale i dílčím užitím metody filologické. Dále se při rekonstrukci prvocírkevní ideálů nebylo možné vyhnout metodě biografické, a to jak individuální, tak skupinové, jelikož jádrem křesťanského ideálu z definice bylo „následování Krista“ a za normativní vzor provádění tohoto „následování“ byli považováni apoštolové. Užití biografické metody (zejména individuální) se v mé disertační práci však zdaleka neomezuje jen na první kapitolu, nýbrž představuje frekventovaně využívaný postup. Další ze zásadních využitých metod je metoda sondy, též aplikovaná opakovaně, při které byla vždy zásadní otázka zvolení skutečně reprezentativního výběru – v některých případech poměrně komplikovaná (ale naprosto nezbytná) jako při zohlednění raně středověkých biskupských hagiografií v rámci rekonstrukce vývoje kněžského ideálu, kdy by značné množství těchto textů bez učinění reprezentativního výběru a užití metody sondy

vyžadovalo prakticky samostatnou práci věnovanou jen této problematice; v jiným případech je selekce poměrně snadná: prakticky samozřejmý byl výběr takřka všeobecně známých asketických *loci classici* při rekonstrukci asketického ideálu a řešení otázky, zda byl vlastní i prvotní církvi. Opakovaně v práci využívám také komparaci synchronní či postupy typologizační. Zpravidla užívám při svém bádání spíše metodu progresivní, příklad řešení otázky, zda byl asketický ideál, prosazený již v církvi prakticky plošně na přelomu 3. a 4. století, vlastní i církvi prvotní, ovšem vyloženě vybízel k aplikování metody retrospektivní, užívané následně v práci sice spíše ojediněle, přesto však vícekrát. Zamýšleným výsledkem aplikace širokého spektra vhodných metod, o nichž zde byla učiněna pouze stručná zmínka, je nejen deskripce sledovaného jevu, ale též jeho explikace, stejně jako identifikace a definice příčin a zákonitostí jeho vývoje.

Považuji dále za potřebné stručně definovat základní pojmy, jež v průběhu celé práce používám, a to termíny ideál a prvotní církev. Pod pojmem ideál chápu vědomě či podvědomě utvořenou představu o tom, jak by se určitý jedinec či skupina měli nejlépe seberealizovat, tj. jak by si ten, komu je daný ideál vlastní, přál, aby určitý jedinec či skupina jednali, a v jakém stavu by si přál, aby tento jedinec či skupina byli, kterážto představa v určité míře determinuje počínání a snahy držitele tohoto ideálu.⁶⁹ Ideál tedy jinými slovy definuji jako představu o tom, jaký by byl dokonalý či nejlepší možný stav, alespoň potenciálně motivující svého držitele k vyvíjení úsilí o její uskutečnění či o maximální přiblížení k její realizaci. Ideál může být jak vědomě formulovaný a výslovně postulovaný v kompaktním textu, jako v případě *Papežského diktátu* Řehoře VII. či do značné míry i *Knihy o správě pastýřské* Řehoře I., může však být také výslovně nevyjádřený, pouze z textu či vícero textů rekonstruovatelný.

Tak kupříkladu pojem misijní ideál vyjadřuje představu o tom, že nejvhodnější či přinejmenší jednou z rovnocenně nejvhodnějších činností určitého jedince či skupiny je misijní aktivita. Konkrétní koncept či chápání misijního ideálu pak znamená soubor charakteristik, jež dohromady utvářejí konkrétní představu o tom, jak by bylo nejlépe, aby si jedinec či skupina věnující se misijní aktivitě počínali, respektive jaký by nejlépe měl být jeho stav, ale také na jaké jednotlivce či skupiny se misijní ideál vztahuje, tj. misijní aktivita dle daných charakteristik pro ně představuje nejvhodnější činnost, a na jaké nikoli. Pro ilustraci aplikováno na konkrétním, pro tento účel poněkud zjednodušeném příkladu: raným valdenským misijním ideálem bylo, aby se misijní aktivitě věnovali všichni (valdenští) křesťané, a to v podobě kázání evangelia a vyzývání k pokání slovem i příkladem vlastního života, vedeného v dobrovolné

⁶⁹ Srov. např. MOLINSKI, Waldemar. Ideal. II. Theologisch-ethisch. In: KASPER, Walter (ed.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. 5. sv.: Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft. Freiburg – Basel – Rom – Wien: Herder, 1996, sl. 388-389.

chudobě a svatosti. Z definice pojmu principiálně vyplývá, že jednotlivé ideály se zpravidla nedočkaly plné a dlouhodobé realizace – na užitém příkladu: raný valdenský ideál, pokud vůbec byl někdy uskutečněn, byl realizován jedinečně v naprostém počátku hnutí, v době, kdy ještě takřka nebylo možné hovořit o hnutí, ale pouze o několika málo shodně smýšlejících jedincích v bezprostředním kontaktu s Valdésem. Přesto i s rostoucím počtem příznivců ideál zůstával nějakou dobu nezměněný, jakkoli jej pravděpodobně realizovalo čím dál tím menší procento valdenských.

Termín prvotní církev, ekvivalent v pramenech se objevujícího pojmu *ecclesia primitiva*, definuji jako označení církve v období od vzniku skupiny Kristových následovníků (takzvaných učedníků) přibližně do konce 1. století, s jistým možným přesahem do přesně neznámého okamžiku dopsání poslední novozákonní knihy – tj. jakožto označení pro církev, jejíž ideály jsou zaznamenány – pokud se nám dochovaly – výlučně na stranách Nového zákona. Synonymem pro pojem prvotní církev mi je označení církev apoštolská. Naopak církev přibližně od začátku 2. století do konstantinovského obratu, jejíž ideály jsou – pokud se nám dochovaly – zaznamenány v textech postnovozákonních, respektive dochovaných křesťanských textech vzniklých před rokem 313 mimo kánon Nového zákona, označuji pojmem raná církev. Raněcírkevní ideály tak nemusely být nutně totožné s ideály prvocírkevními.

Stručnou zmínku vyžadují i pojem pohan, respektive pohanství. Tento termín představuje polemické křesťanské označení pro všechny polyteisty, respektive někdy dokonce pro všechny nekřesťany (obvykle vyjma židů). Nejenže se „pohané“ takto sami neoznačovali, ale nic jako jednotné „pohanské“ náboženství nikdy neexistovalo – jako pohané byli křesťany označováni jednotlivci a skupiny rozmanitého náboženského přesvědčení i praxe,⁷⁰ jejichž jednotícím prvkem bylo z pohledu křesťanů zjednodušeně to, že nebyli křesťané, heretici ani židé. Jelikož však křesťanští autoři prvních třinácti staletí dějin církve pojem užívali a „pohany“ chápali jako svým způsobem homogenní kategorii lidí a jelikož je pro účely této práce v tomto pojmu obsažené zjednodušení nápomocné, neboť specifikování náboženských představ každých zmiňovaných „pohanů“ by její sdělení komplikovalo a její rozsah zvětšovalo, aniž by bylo pro rekonstrukci vývoje křesťanských ideálů přínosné, rozhodl jsem se při vědomí jeho nepřesnosti v jeho zažitém smyslu využívat.



⁷⁰ Srov. REMBOLD, Ingrid. *Conquest and Christianization: Saxony and the Carolingian World, 772-888*. New York: Cambridge University Press, 2017, s. 191.

Na okraj si dovoluji připojit jakousi obdobu „ediční poznámky“. Ve vlastním textu práce jsem se rozhodl psát osobní jména, místní označení i názvy použitých pramenů v českém překladu či české jazykové formě. Obdobně do vlastního textu zahrnuté citace překládám do českého jazyka či využívám v již existujícím překladu. Latinské či řecké pojmy, spojení či fráze v textu uvádím pouze v případě, že považuji za vhodné originální znění akcentovat nebo jeho užitím podpořit samotnou tezi. V poznámkovém aparátu pak na prameny – a to i ty sepsané originálně v řečtině – odkazuji ve formě latinské. Domnívám se, že tímto územ sjednocený text bude přehlednější i esteticky lépe ladící. Jisté vědomé nepřesnosti se dopouštím užitím místních označení jako například „jižní Francie“ pro dobu, pro niž je takovýto místnopisný pojem anachronismem. Jedná se o zjednodušení, které umožňuje vyhnout se mnohdy obtížným, ač dobově přesným geografickým vymezením, jež nejsou pro téma mé práce zásadní a zbytečně by naopak text dále komplikovaly. Biblický text cituji dle ekumenického překladu s výjimkou míst, kde pro svou nepřesnost modifikuje myšlenku, s níž pracuji. V takovém případě buď nabízím překlad vlastní, nebo se výjimečně uchyluji k překladu kralickému, což uvádím v závorce.

1. Prvocírkevní ideály a jejich vývoj v rané církvi

Obsahová i kontextová analýza novozákonních textů prokazuje, že prvotní církev považovala za základní východisko křesťanského života věrnost Ježíši Kristu⁷¹ a maximální nápodobu jeho vzoru,⁷² pročež implicitně všechny křesťany chápala jako „Ježíšovy učedníky“. ⁷³ Učednické „následování Krista“ mělo být dle novozákonních textů upřednostněno před jakoukoli jinou aktivitou, motivací či touhou.⁷⁴ Pod poslušností Kristu a nápodobou jeho vzoru bylo v prvotní církvi míněno co nejdůslednější ztotožnění se s tím, jakým způsobem Ježíšovo působení a učení reflektovaly formativní postavy prvotní církve, zejména takzvaní apoštolové.⁷⁵ Čelní místo v celé církvi přinejmenším zpočátku, zdá se, zastávala skupina Dvanácti. Ti byli podle Nového zákona nejbližšími Ježíšovými žáky,⁷⁶ a byli tudíž považováni za nejvěrnější tradenty a interpretátory Ježíšova sdělení.⁷⁷ Již prvotní církev tyto jedince spolu s dalšími apoštoly vnímala jako primární vzor toho, jak se správně „následování Krista“ vykonává.⁷⁸ Lze konstatovat, že následování Krista po vzoru apoštolů představovalo základní premisu křesťanského ideálu. Novozákonní místa postulující tento základní aspekt ideálu měla v úmyslu vyvolat u posluchačů či čtenářů odezvu, ideálně v podobě maximálního nasazení pro naplnění ideálu, tj. připojit se k těm, kteří tento ideál formulovali a zastávali, a formovat jak myšlenkové, tak praktické aspekty svého života takovým způsobem, aby byly s tímto ideálem v souladu. To ovšem zároveň znamená, že nabízený ideál musel mít detailnější charakteristiku, musel zahrnovat detailnější program toho, co bylo považováno za ideální způsob prožití života, respektive za jeho ideální náplň.

Nabízelo by se tvrdit, že křesťanský ideál byl ryze soteriologický, respektive vykupitelský, tj. že ideálem bylo dojít spásy. A naprosto nelze popřít, že motivace spásy byla pro tehdejší křesťany prvotní a značně určující: osobní spása měla být konečným cílem křesťanské existence.⁷⁹ Obdobně mělo být podle Nového zákona jednoznačně trvale dbáno na to, aby křesťan svou „naději spásy“ nekompromitoval, a to především jednáním, považovaným za odporující Ježíšovu sdělení, označovaným jako jednání hříšné.⁸⁰ Z tohoto ohledu vyvstává

⁷¹ Viz např. J 14:15. Srov. RIDDERBOS, *The Gospel according to John*, s. 496 a 499.

⁷² Srov. např. J 13:15; Fp 2:5; 1Pt 2:21; 1J 2:6; Mt 11:29.

⁷³ Srov. Mt 28:19. Viz např. TURNER, David L. *Matthew*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008, s. 690.

⁷⁴ Srov. např. Mt 8:21-22. „Kdo chce jít za mnou, zapři sám sebe, vezmi svůj kříž a následuj mne“ (Mt 16:24) a „kdo miluje otce a matku více nežli mne, není mne hoden... kdo nalezne svůj život, ztratí jej; kdo ztratí svůj život pro mne, nalezne jej“ (Mt 10:37.39). Viz také EVANS, Craig A. *Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 228-230.

⁷⁵ Srov. spojení „učení apoštolské“, např. Sk 2:42.

⁷⁶ Srov. např. Mt 26:20.

⁷⁷ Srov. např. 2Pt 3:2; Sk 2:42, 4:33.

⁷⁸ Srov. např. Mt 10:40, 12:49-50; Sk 6:2, 16:4; 1Pt 5:1-3.

⁷⁹ Srov. např. 1Tes 5:9; Ef 2:1-8, srov. také 2Pt 3:9 či J 3:36.

⁸⁰ Srov. např. 1Kor 6:9-10.

otázka, zda ideál nebyl spíše etický, respektive eticko-soteriologický, tj. jednat tak, aby křesťan o nabytí spásy nepřišel.⁸¹ Samotné konstatování, že ideálem bylo „dojít spásy“, ovšem není dostatečné, a to z vícero důvodů. Primárně bylo v prvotní církvi přinejmenším značně rozšířené chápání spásy jako Božího daru,⁸² těžko tedy mohlo být vrcholným ideálem pouhé přijetí cizího daru. Jde též opět o vyjádření příliš obecné, podobně jako v případě „následování Krista“, jež tudíž nutně vyžaduje podstatně detailnější charakterizaci. Tu by však mohl nabízet v Novém zákoně obsažený a v nemalé míře i zdůrazňovaný soubor etických pravidel.⁸³ Samotné novozákonní texty však obsahují jistou distinkci mezi „holým dosažením spásy“ a uskutečněním ideálu,⁸⁴ dosažení spásy a splnění etických pravidel se tak zdá být prvotní církvi spíše základním předpokladem křesťanství, nikoli ideálem. Ostatně, jedince, jenž ve výsledku nedojde věčné spásy, prvotní církev nepovažovala za skutečného křesťana, nehledě na to, že se snad takto označoval.⁸⁵ Z novozákonních textů je dále evidentní, že otázka spásy byla považována do značné míry za „vyřešenou“ úvodním akceptováním Kristova vykupitelského díla při konverzi. V okamžiku kdy se jedinec stal křesťanem, měl podle Nového zákona spásu získat.⁸⁶ Byl kladen důraz na to, aby spásu následně „neztratil“, nic však nenaspovídá tomu, že by ideální náplní křesťanova života podle prvotní církve bylo trvalé úsilí „nepřijít o spásu“. Naopak, novozákonní texty například přirovnáním křesťanů k Božím otrokům,⁸⁷ ale i jinými obrazy⁸⁸ dávají zřetelně najevo, že prvotní církev od každého křesťana po jeho konverzi očekávala alespoň jistou míru „angažovanosti“, participace na společném díle, od každého křesťana očekávala, že bude alespoň v nějaké míře prospěšný dalším křesťanům, celku církve či kupříkladu nekřesťanům jejich přivedením ke konverzi. Prvocírkevní ideál tudíž nebyl pouze soteriologický ani etický, spása a dodržování předepsaného souboru etických pravidel měly být základním východiskem, nikoli vrcholným způsobem prožití křesťanského života.

Obdobně je třeba nahlížet na problematiku eschatologických očekávání prvotní církve. I v tomto případě nelze popřít, že se jednalo o zásadní aspekt prvocírkevního křesťanství, velmi

⁸¹ „Víte přece, že jsme každého z vás... napomínali, povzbuzovali a zapřísahali, abyste vedli život důstojný Boha, který vás povolal do slávy svého království“ (1Tes 2:11-12).

⁸² Viz např. Řím 5:15, 6:23 či 8:32; Tit 3:5; Ef 2:8; 2Tim 1:9 etc.

⁸³ Viz např. Mt 6-7.

⁸⁴ Srov. Mt 5:19; 1Kor 3:12-15 etc.

⁸⁵ Např. Mt 7:21-23; 2Kor 11:13-15. Jakkoli se jednalo o distinkci spíše teoretickou, jelikož řešení otázky, kdo bude spasen a kdo nikoli, a tudíž kdo byl pravým křesťanem a kdo nikoli, bylo považováno (odhlédneme-li nyní pro jednoduchost od novozákonního systému církevní kázně, exkomunikace a příbuzné problematiky, k nimž viz např. Mt 18:15-18, srov. např. EVANS, *Matthew*, s. 334; či 1Kor 5:1-5, srov. např. THISELTON, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, MI – Cambridge – Carlisle: William B. Eerdmans – Paternoster Press, 2000, s. 395-398) za svrchované Boží záležitost (viz např. Mt 13:24-30.36-43, zejm. 28-30).

⁸⁶ „Kdo má Syna, má život; kdo nemá Syna Božího, nemá život. Toto píšu vám, kteří věříte ve jméno Syna Božího, abyste věděli, že máte (έχετε, tj. v přítomném čase) věčný život.“ (1J 5:12-13).

⁸⁷ Např. Lk 17:10.

⁸⁸ Např. obraz stromu nesoucího ovoce, viz např. Mt 7:17.

frekventovaně v Novém zákoně zmiňovaný.⁸⁹ Přesto se zdráhám hovořit o eschatologickém ideálu, respektive pokud bychom takto prvocírkevní ideál identifikovali, znovu bychom nutně museli přistoupit k důkladnější charakterizaci, jelikož by šlo o pojem natolik široký a ve vztahu k průběhu života jednotlivce nekonkrétní, že by ztrácel svůj smysl. Opět lze též konstatovat, že eschatologická očekávání byla pro prvotní církev natolik typickým a automaticky přijímaným rysem, že se nejednalo o ideál, nýbrž o základní východisko.⁹⁰ Domnělý eschatologický ideál by zároveň nutně splýval s hlediskem soteriologickým, jelikož pro církev parusie, konec dějin a další vyhlížené eschatologické skutečnosti nebyly podstatné takřikajíc samy pro sebe, ale protože měly dle jejího chápání znamenat konec období, v němž je možné získat spásu, respektive moment, v němž bude vyhodnoceno, zda jedinec je spasen, či nikoli. Křesťanská, eschatologická naděje vzkříšení a věčného života opět reálně „splývá“ s nadějí soteriologickou, respektive měla pro první křesťany smysl jedinečně, pokud měla obsah soteriologický – cílem nebylo samotné vzkříšení, nýbrž vzkříšení k věčnému přebývání s Bohem, jenž spaseného jedince přijme „do nebe“. Nad rámec soteriologií určeného pohledu nabízela akutní eschatologie zejména prvek naléhavosti a jisté pochybnosti o smysluplnosti orientace na vyloženě dlouhodobé „pozemské“ cíle, přesahující horizont aktuální generace. I proto ostatně jednání determinované příliš horlivým eschatologickým očekáváním nebylo v Novém zákoně označeno za ideální, ale vcelku ostře napomenuto,⁹¹ což lze též považovat za pádný doklad neexistence prvocírkevního eschatologického ideálu. Ostatně, eschatologické vyhlídky byly chápány jako něco neodvratného, a tudíž vlastně samozřejmého, otázkou pro prvotní církev nebylo, zda vzkříšení k věčnému životu nastane, či nikoli, nýbrž koho se bude týkat a koho nikoli – tj. v důsledku opět kdo bude spasen a kdo nikoli. Eschatologické vyhlídky tudíž byly svým soteriologickým významem podstatnou motivací pro počínání představitelů prvotní církve, a navíc vytvářely v prvocírkevních aktérech dojem neodkladnosti, potřeby včas „stihnout“ vše, co považovali za nutné vykonat, hovořit vyloženě o eschatologickém ideálu by však bylo chybné.

Jestliže však nebyl křesťanský ideál „následování Krista“ v prvotní církvi konkretizován a rozvinut do podoby ideálu soteriologického či eschatologického, nabízí se otázka, do jaké podoby konkretizován a rozvinut byl. Odpověď na tuto otázku se budu snažit dát v této kapitole na základě dalšího rozboru primárních textů, zachycujících život a myšlení prvních křesťanských skupin. Domnívám se tudíž, že odpověď na otázku po prvocírkevních ideálech

⁸⁹ Mk 13:24-27; 1Tes 4:16-17; 1Kor 15:51-52; Řím 13:12; 1Pt 4:7; Zj 1:3 etc.

⁹⁰ Srov. BULTMANN, Rudolf. *Dějiny a eschatologie*. Praha: ISE, 1994, s. 33-37.

⁹¹ 2Tes 3:6-15, viz JEWETT, Robert. *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*. Philadelphia: Fortress, 1986, s. 104.

není podnětná jen z hlediska spirituálně-teologického, ale je relevantní a přínosná pro historiografický diskurz, pro poznání i interpretaci dějin křesťanství. Jednak pro to, že ideály o skupině, která je zastává, mnohé vypovídají – o jejích preferencích, hodnotách, východiscích či kupříkladu významu jejích institucí. Jednak proto, že zastávané ideály, o jejichž uskutečnění jednotlivci či skupina usilují, mnohdy určují či přinejmenším ovlivňují jejich jednání – rekonstrukce křesťanských ideálů tak může dopomoci k hlubšímu porozumění příčin a souvislostí církevních dějin.

Stěžejní a nenahraditelný pramen pro rekonstrukci prvocírkevních ideálů představuje Nový zákon. Jedná se o soubor textů sepsaných vícero autory povětšinou v průběhu 1. století.⁹² Již v době prvotní církve byla přinejmenším některým z textů v něm obsažených přisuzována nadpřirozená inspirovanost,⁹³ a tudíž byly v teorii i praxi vznikajícího a rozrůstajícího se křesťanského společenství považovány za obdobně autoritativní jako texty starozákonní.⁹⁴ Řešení otázky inspirovanosti není pro mnou stanovené téma práce zásadní, přesto se samotný fakt, že novozákonní texty byly již záhy po svém vzniku považovány za Bohem inspirované, jeví být dostatečným opodstatněním pro to, abychom je mohli považovat za vyjádření prvocírkevních ideálů a nahlížet v nich priority prvních křesťanů a pro ně normativní interpretaci křesťanství. Vzhledem k vytyčenému tématu není podstatné řešení otázky, nakolik novozákonní texty odrážejí historicko-věroučnou skutečnost, přistupuji k nim v této práci jako k ratifikované reflexi a interpretaci Ježíšova působení i sdělení, křesťanství i církve jako takových, a tudíž i jako ke svědectví o prvocírkevních ideálech. Písmo v této mé historické práci představuje instrument pro rekonstrukci postojů a priorit prvotní církve. Jinak řečeno, vzhledem k tomu, že se v Novém zákoně obsažené výroky a příběhy staly součástí tohoto souboru textů, musela být v prvotní církvi pocíťována potřeba je do něj zahrnout, z čehož lze vyvozovat existenci obecnějšího povědomí o důležitosti toho aspektu, který z nich vyplývá.

Jako další zdroj by se nabízel poměrně rozsáhlý soubor raněkřesťanských apokryfních spisů. Jejich často značně nejasná datace i otazníky nad tím, kdy je možné z nich vyvozovat relevantní závěry pro to, co bychom zpětně mohli označit jako „hlavní proud“ (či proudy) církevního vývoje, a kdy svědčí pouze o minoritních, marginálních, či dokonce již v době svého vzniku církví většinově za heretické považovaných postojích, však jejich použitelnost pro rekonstrukci raněcírkevních ideálů značně komplikují či relativizují. Podstatně větší výpovědní

⁹² Srov. např. SCHNELLE, Udo. *Einleitung in das Neue Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.

⁹³ 2Pt 3:15-16 (viz zejm. „jako i ostatní Písmo“).

⁹⁴ K utváření novozákonního kánonu viz např. METZGER, Bruce. *Der Kanon des Neuen Testaments: Entstehung, Entwicklung, Bedeutung*. Düsseldorf: Patmos, 1993 či ZAHN, Theodor. *Grundriß der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1985.

hodnotu z hlediska tématu této práce se proto zdá mít soubor spisů takzvaných apoštolských otců, datovaných povětšinou poměrně přesvědčivě do 2. století,⁹⁵ jakkoli snaha o přesnější dataci některých z těchto spisů již nepřinesla tak rozsáhlý badatelský konsenzus.⁹⁶ Tento rozmanitý soubor je vymezen svou dobou vzniku a tradičním předpokladem, že se jejich pisatelé osobně znali z apoštolů, jak se domníval například J. B. Cotelier, původce jejich označení (*patres aevi apostolici*).⁹⁷ Zahrnuje jak epištoly, reagující na konkrétní situace, jako *První list Klementův* či listy Ignáce Antiochijského, tak *Didaché*, již by bylo možné považovat za nejstarší dochovaný „církevní řád“ či přesněji žánrově vymežit jako parenezi, jak apokalypsu v podobě *Hermova pastýře*, tak martyrologium *Umučení Polykarpovo*. Spisy apoštolských otců do jisté míry vyplňují lakunu mezi kanonickými knihami Nového zákona a jednoznačněji datovanou literaturou raněcírkevních apologetů a dalších církevních otců. Představují proto nepostradatelný, byť svým zaměřením a výpovědní hodnotou dosti omezený zdroj informací o církvi ve 2. století, tj. velmi schematicky a zjednodušeně formulováno v době přerodu prvotní církve v církev ranou, a zároveň tak zásadní soubor pramenů pro rekonstrukci vývoje prvocírkevních ideálů v době rané církve.

Ze zástupu dalších významných raněcírkevních pramenů vyčnívá svou důležitostí pro rekonstrukci vývoje křesťanských ideálů několik kategorií literárních památek. Předně jsou zvláště pro zkoumání mučednického ideálu nezbytná martyrologia. Vedle tradičních podání mučednictví jednotlivých apoštolů, vyniká zejména slavné *Umučení svatých Perpetuy a Felicity*, reprezentující chápání mučednictví jako vrcholného podílu na boji dobra se zlem. Mimořádně důležité pro rekonstrukci vývoje ideálu církevního služebníka jsou takzvané církevní řády, zvláště Hippolytovi tradičně připisovaná *Apoštolská tradice*, obsahující mimo jiné popis obřadu volby a svěcení biskupů,⁹⁸ a *Učení apoštolů*, pravděpodobně syrské provenience.⁹⁹ V rámci bádání o asketickém ideálu má své výsadní místo kategorie spisů velebících panenství, populární zejména ve 4. století, kdy se tomuto tématu věnovali mimo jiné Augustin, Ambrož, Atanáš či Řehoř z Nyssy.¹⁰⁰

⁹⁵ Výjimkou je pravděpodobně pouze *První list Klementův*, jenž byl s největší pravděpodobností sepsán v letech 96/97. Podrobněji k dataci listu viz TÖRÖK, Dan. *Klement Římský: jeho osobnost, dílo a místo v křesťanské tradici*. Praha, 2012. Diplomová práce. Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, s. 21-28.

⁹⁶ Srov. např. vývoj datace *Didaché*, období jejíhož vzniku Harnack vymezil širokým rozmezím let 100-160, ale která se výjimečně dočkala datace dokonce již k roku 60 a přibližně od poloviny 20. století se naopak výrazněji objevuje zařazení až do druhé poloviny 2. století, viz např. *Spisy apoštolských otců*. Praha: Kalich, 2004, s. 13-14.

⁹⁷ Srov. např. PRATSCHER, Wilhelm. Die Corpus der Apostolischen Väter. In: *Idem* (ed.). *Die Apostolischen Väter: Eine Einleitung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, s. 11-12.

⁹⁸ Více viz např. DROBNER, Hubertus R. *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha: OIKOYMENH, 2011, s. 168-169.

⁹⁹ VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve I*, s. 129

¹⁰⁰ K oblíbenosti tématu i dalším příkladům podobných spisů viz CAMELOT, Pierre-Thomas. Les traités „De virginitate“ au IV^e siècle. In: *Mystique et continence: travaux scientifiques du VII^e congrès international d'Avon. Les études carmélitaines 31*. Paris, 1952, s. 273-292.

Opomenout nelze ani teologické traktáty, pro vývoj rané západní církve zvláště ty z pera Tertuliána a Cypriána, zabývajícími se celou paletou relevantních témat od otázek spojených s manželstvím (například Tertuliánův spis *Výzva k čistotě*) až k problematice *lapsi* (například Cypriánův spis *O padlých*). Tyto traktáty jsou svědectvím o dobových názorech předních církevních myslitelů, ilustrujícím vývoj křesťanských ideálů, jakkoli je nelze automaticky považovat za vyjádření všeobecného ani většinového postoje rané církve.¹⁰¹ Mezi podstatné teologické spisy patří také raněcírkevní homilie, věnované nikoli jednotlivým teologickým tématům (jako například křtu či panenství), ale vykládající, respektive homileticky aktualizující a rozvíjející pasáže Písma, čímž mimo jiné umožňují sledovat vývoj chápání těchto kanonických textů. Mezi nejzásadnější raněcírkevní homilie patří jistě ty z pera Órigenova. Významná je pro mou práci také raněkřesťanská korespondence, věnující se na rozdíl od mnoha systematictější pojatých teologických traktátů povětšinou dosti osobním způsobem aktuálním a konkrétním problémům. Vedle epištol novozákonních a listů apoštolských otců lze jmenovat zvláště poměrně rozsáhlou korespondenci Cypriánovu.

1.1 Ideál misijní

Vzhledem k označení prvního analyzovaného ideálu jakožto ideálu misijního považuji nejprve za vhodné definovat pojem misie.¹⁰² Pod tímto termínem rozumím organizované úsilí jednotlivce či skupiny o dosažení konverze jedinců či skupin k víře misijně působícího či působících, přičemž základním nástrojem je zpravidla slovní sdělení obsahu vlastní víry. Misijní činnost je z logiky věci směřována na jedince či skupiny nezastávající shodnou víru, respektive na ty, kdo stojí vně skupiny, jejíž člen či členové misijní aktivitu provádějí a která je alespoň z části definována právě společnou vírou, o jejíž šíření usiluje. Typologicky příbuznou činností je to, co označuji pojmem misie „vnitřní“, tj. organizované úsilí jedince či skupiny o dosažení toho, aby jedinci či skupiny alespoň z části definovaní shodnou vírou, ale považovaní pouze za „nominální“ či jinak neplnohodnotné zastánce této víry, akceptovali formu této víry považovanou misijně aktivním jedincem či skupinou za plnohodnotnou. Misie „vnitřní“ se tak z principu přinejmenším částečně překrývá s pastorační péčí, protože se k tomuto rozšíření pojmu misie budu dále v práci uchýlovat jen v případě nutnosti.

¹⁰¹ Tím spíše, pokud bychom například přitakali tradičnímu přesvědčení o Tertuliánově příklonu k montanismu, které se však pokouší vyvrátit např. RANKIN, David. *Tertullianus a církev*. Brno: CDK, 2002.

¹⁰² Srov. BETZ, Otto. Mission. III. Neues Testament. In: MÜLLER, Gerhard (ed.). *Theologische Realenzyklopädie*. 23. sv.: Minucius Felix – Name/Namengebung. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1994, s. 23-31 a BÜRKLE, Horst – FINDEIS, Hans-Jürgen – WERNER, Dietrich – NUNNENMACHER, Eugen. Mission. In: KASPER, Walter (ed.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. 7. sv.: Maximilian bis Pazzi. Freiburg – Basel – Rom – Wien: Herder, 1998, sl. 288-295 a NUNNENMACHER, Eugen. Missionar, Missionarin. In: KASPER, Walter (ed.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. 7. sv.: Maximilian bis Pazzi. Freiburg – Basel – Rom – Wien: Herder, 1998, sl. 296-297.

Dále je v kontextu prvotní církve nutné definovat i pojem apoštol.¹⁰³ Řecké slovo ἀπόστολος znamená „vyslanec; posel; někdo poslaný s určitými rozkazy“.¹⁰⁴ Odvozené je od slova ἀποστέλλω, znamenajícího „poslat, vyslat“.¹⁰⁵ I v Novém zákoně bylo zřejmě několikrát použito bez hlubšího obsahu, tj. prostě ve významu „posel, vyslanec“,¹⁰⁶ zároveň však představuje specifický titul, označující výslovně dosti omezený počet jednotlivců.¹⁰⁷ Apoštol je též součástí výčtu takzvaných darů služebnosti, podle novozákonního textu Bohem vybraných jedinců, určených ke specifickému „budování Kristova těla“, tj. ke správě a řádnému vedení církve.¹⁰⁸ Na základě uvedené etymologie a zmíněných výskytů lze konstatovat, že Nový zákon pojem apoštol užívá především jako termín pro Bohem svrchovaně vybraného a poslaného jedince, jenž legitimizován tímto Božím „vyvoláním“ či „povoláním“ dále šíří a autoritativně interpretuje Ježíšovo sdělení,¹⁰⁹ tj. evangelium, zároveň je snad vybaven pravomocí zakládat nové místní církve a představuje jakýsi prvotní církevní úřad (či

¹⁰³ Srov. ROLOFF, Jürgen. Apostel / Apostolat / Apostolizität. Neues Testament. In: KRAUSE, Gerhard – MÜLLER, Gerhard (eds.). *Theologische Realenzyklopädie*. 3. sv.: Anselm von Laon – Aristoteles/Aristotelismus. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1978, s. 430-445 a KERTELGE, Karl. Apostel, I. – II. In: KASPER, Walter (ed.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. 1. sv.: A bis Barcelona. Freiburg – Basel – Rom – Wien: Herder, 1993, sl. 851-854.

¹⁰⁴ DANKER, Frederick William – KRUG, Kathryn. *The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament*. Chicago – London: The University of Chicago Press, 2009, s. 50, h. ἀπόστολος či THAYER, Joseph Henry. *A Greek-English Lexicon of the New Testament: Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti Translated, Revised and Enlarged*. New York: American Book Company, 1889, h. 676. Názorně také viz J 13:16 („... posel [dosl. apoštol] není větší než ten, kdo ho poslal.“).

¹⁰⁵ DANKER – KRUG, *The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament*, s. 49-50, h. ἀποστέλλω.

¹⁰⁶ 2Kor 8:23 (o dvou nejmenovaných bratřích), Fp 2:25 (o Epafrditovi) a snad i Řím 16:7 (o Andronikovi a Juniovi). Srov. BERNARD, J. H. The Second Epistle to the Corinthians. In: ROBERTSON NICOLL, W. (ed.). *The Expositor's Greek Testament*. London: Hodder and Stoughton, 1903, sv. 3, s. 90 (ad 2Kor 8:23) či DANKER – KRUG, *The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament*, s. 50, h. ἀπόστολος.

¹⁰⁷ Dvanáct, tj. skupinu Ježíšových nejbližších žáků (např. Mt 10:2 či Lk 6:13), Pavla (např. Řím 1:1, 11:13 či 1Kor 9:1-2), Barnabáše (Sk 14:4, 14), Silvána s Timoteem (1Tes 2:6, srov. 1Tes 1:1) a zřejmě Ježíšova bratra Jakuba (Gal 1:19 a 1Kor 15:7). Nejednotné jsou názory na to, zda je pojem užit i pro Andronika a Junia v Řím 16:7, kde se překlady rozcházejí, srov. „Pozdravte Andronika a Junia, příbuzných mých a spoluvězně mých, kteříž jsou vzácní u apoštolů...“ (BKR) vs. „Pozdravujte Andronika a Junia, původem židy jako já a kdysi spoluvězně, apoštoly, kteří se těší zvláštní vážnosti...“ (ČEP). I tradiční biblistické autority a klasičtí historickokritičtí badatelé se v této otázce dělí na podobně silné skupiny: pro variantu zastávanou překladem BKR se vyslovili např. Beza, Grotius, Koppe, Flatt, Reiche, de Wette, Fritzsche, Philippi, van Hengel či Hofmann; k překladu v souladu s ČEP se přiklonili např. Órigenés, Jan Zlatoústý, Luther, Kalvín, Estius, Wolf, Tholuck, Köllner, Rückert, Reithmayr či Ewald – jak uvádí MEYER, Heinrich August Wilhelm. *Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament: Vierte Abtheilung, des Paulus Brief an die Römer umfassend*. Fünfte, verbesserte und vermehrte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag, 1872, s. 642-643.

¹⁰⁸ Ef 4:11-12. Ve vhodné snaze odlišit tyto „dary“ od odlišných výčtů „darů Ducha svatého“ (např. 1Kor 12:8-11.28-31 či Řím 12:6-8) se o těchto darech hovoří jako o „darech služebnosti“ či o „službách církvi“ (tak HOPPE, Rudolf. *List Efezanům; List Kolosanům*. Malý Stuttgartský komentář – Nový zákon 10. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 51-54) či o „darech“ s doplněním, že jde o „dary, které Pán dal jako základ života své církve“ (SCHNACKENBURG, Rudolf. *Der Brief an die Epheser*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament X. Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn: Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, 1982, s. 183), nebo s doplněním, že jsou určené „k budování Kristova těla“ (POKORNÝ, Petr. *List Efezským*. Český ekumenický komentář k Novému zákonu 10. Praha: Centrum biblických studií AVČR – UK v Praze – Česká biblická společnost, 2005, s. 56).

¹⁰⁹ Srov. také KERTELGE, Apostel, sl. 852, dokazující, že takto apoštoly chápala i raná církev.

přínejmenším proto-úřad),¹¹⁰ jehož péči je svěřeno více místních církví, snad především těch, které sám založil.¹¹¹

Prvotní církev lze označovat jako církev apoštolskou. Jednak proto, že jejími nedůležitějšími představiteli byli právě apoštolové, jednak proto, že se tak sama identifikovala.¹¹² Jistě tím je předně vyjádřeno, že byla apoštoly řízena a spravována.¹¹³ Její ztotožnění s apoštoly však můžeme také chápat tak, že právě apoštoly považovala za nejvěrnější ztělesnění svých ideálů. A prostým aplikováním uvedeného významu slova ἀπόστολος lze dojít k závěru, že pokud byla prvotní církev církví apoštolskou, musela být také církví misijní. Můžeme proto předpokládat, že jí byl misijní ideál inherentní.

V křesťanství aplikovaný a rozvinutý koncept misijního působení není novátorský, natož unikátní. I v rámci judaismu, jehož projevem v počátcích křesťanství bylo,¹¹⁴ se vyskytovaly dřívejší misijní aktivity: a to nejen ve smyslu misie „vnitřní“, ale i misie směřované na jednotlivce a kolektivy mimo judaismus, označované jako pohany.¹¹⁵ Křesťanskou novinkou nebylo ani autoritou provedené a jasným účelem, respektive sdělením touto autoritou vybavené vyslání určitého jedince, a to ani ve sféře duchovní a náboženské. Nejvýznamnějším předchůdcem je z mnoha ohledů starozákonní úřad prorocký, předně proto, že jde o „vzor“ výslovně přiznaný. Starozákonní prorok byl považován za jedince povoláného Bohem ke

¹¹⁰ Srov. také Sk 1:21-25. Např. HOEHNER, Harold W. *Ephesians: An Exegetical Commentary*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002, s. 539-540 odmítá ztotožnění darů služebnosti s církevními úřady, považuje je prostě za Boží obdarování. Přesvědčivější jsou však argumenty např. Rudolfa Schnackenburga, jenž dary služebnosti identifikuje zároveň jako církevní úřady, viz SCHNACKENBURG, Christus, Geist und Gemeinde (Eph. 4:1-16), zejm. s. 292 a 295. Je evidentní, že dary služebnosti jsou popisovány jako Bohem svrchovaně udělené obdarování. Z textu je však patrné, že nejde primárně o obdarování daného jedince, ale církve, a totiž Božím vyvoláním a zmocněním tohoto jedince, přičemž představa naprosto na volné noze fungujících charismatiků bez jakékoli ustálené funkce je podle mého názoru „idealistickou“ fabulací, která neodpovídá novozákonnímu znění: i sám apoštol Pavel, jenž se sám označoval jako apoštol, a tudíž považoval za dar služebnosti, měl být zároveň vyslán staršími antiochijské církve (Sk 13:1), respektovat autoritu „starších“ apoštolů, konkrétně zejm. Jakuba (srov. např. Sk 21:18-26), a celá díkce jeho spisů jednoznačně prokazuje, že nebyl jakýmsi bezprizorním potulným charismatikem. Jeho autoritativní zasahování do fungování církví, které založil, lze vnímat jako jednoznačný doklad toho, že sám sebe chápal být držitelem církevního úřadu, nikoli však lokálního, ale univerzálního.

¹¹¹ Srov. např. 1Kor 4:14-21.

¹¹² Srov. např. KERTELGE, Apostel, sl. 852.

¹¹³ Srov. Sk 1:21-25; 1Kor 12:28 či Gal 2:9.

¹¹⁴ Pro vztah křesťanství a judaismu v prvních dvou staletích n. l. podrobněji viz TÖRÖK, Dan. Vztah křesťanství a judaismu na počátku společných dějin. *Teologické texty* 24/4 (2013), s. 170-181.

¹¹⁵ Židovské misijní snahy v posledních staletích př. n. l. jsou již v zásadě přijímány, srov. např. sborník studií SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (ed.). *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976; pojednání E. von Nordheima, odhalující podstatně dřívejší počátek židovského misijního úsilí mezi pohany, NORDHEIM, Eckhard von. Das Buch Jona und die Anfänge der hellenistisch-jüdischen Mission. In: MAYER, Cornelius – MÜLLER, Karheinz – SCHMALENBERG, Gerhard (eds.). *Nach den Anfänge fragen*. Gießen: Fachbereich Evangelische Theologie und Katholische Theologie der Universität Gießen, 1994, s. 441-460; viz také GEORGI, Dieter. The Early Church: Internal Jewish Migration or New Religion? *The Harvard Theological Review* 88/1 (1995), s. 50-51 a pozn. 40-41 či již HUMMEL, Arthur W. The Primitive Christian Mission. *The Biblical World* 44/4 (1914), s. 263. Námitky, např. že „neznáme ani jediného židovského misionáře analogického Pavlovi“ (SANDMEL, Samuel. *First Christian Century in Judaism and Christianity: Certainties and Uncertainties*. Oxford: Oxford University Press, 1969, s. 22) neobstojí jako argument pro zamítnutí misijních tendencí judaismu, obzvláště když existuje příklad konkrétního misijně činného židovského obchodníka (JOSEPHUS FLAVIUS. *Antiquitates Judaicae* 20,34-48).

sdělení – ať už slovy,¹¹⁶ či prorockými gesty¹¹⁷ – Božích slova druhým lidem,¹¹⁸ obvykle Izraelitům, nikoli však nutně.¹¹⁹ Již ve Starém zákoně jsou dokonce proroci označeni výrazem synonymním k termínu „apoštol“ jako „Jeho poslové“ (מְלָאכְיָיו).¹²⁰

Starozákonní analogie má obzvláštní důležitost pro doložení zamýšlené všeobecné platnosti misijního ideálu pro členy vznikajícího křesťanského společenství. V takzvaném Kázání na hoře,¹²¹ koncipovaném jako Ježíšovo programové prohlášení,¹²² které se pokoušelo s obecnou platností definovat, co je to „následování Krista“,¹²³ je utvořena paralela mezi Ježíšovými následovníky a starozákonními proroky: „... stejně pronásledovali i proroky, kteří byli před vámi.“¹²⁴ Jelikož Kázání na hoře nebylo formulováno jako jakási nadstavba pro zkušenější a zdatnější, ale jako soubor nejzákladnějších pravidel a charakteristik všech těch, kdo se chtějí identifikovat jako Ježíšovi „učedníci“, tj. pro všechny křesťany bez výjimky,¹²⁵ měli by zaprvé podle chápání prvotní církve být všichni křesťané alespoň v určité, přesně neurčené míře novodobou obdobou starozákonních proroků. Tato prvocírkevní teze o převzetí role proroků všemi křesťany¹²⁶ předpokládala vícero projevů, předně ovšem osobní známost „Boží vůle“ a šíření Bohem určeného sdělení, tj. evangelia. Požadavek prvního z projevů je inherentně obsažen v jakémsi shrnujícím znění nové smlouvy, jež prvotní církev přejala ze Starého zákona,¹²⁷ druhý pak formulován v evangelijním textu jakožto závěrečné Ježíšovo přikázání všem jeho následovníkům: „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtěte ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého a učte je, aby zachovávali všechno, co jsem vám přikázal.“¹²⁸

¹¹⁶ Srov. např. Oz 4:1 nebo Eze 6:2.

¹¹⁷ Srov. např. Oz 1:2-11 nebo Eze 4:1-17.

¹¹⁸ „Základní myšlenkou [hebrejského] slova [prorok] je pověřený mluvčí... jde o osobu pověřenou mluvit za někoho jiného... [prorok] mohl být pravým mluvčím Hospodina, pouze pokud mu Bůh dal zprávu, kterou má říci...“ HARRIS, R. Laird – ARCHER, Jr., Gleason L. – WALTKE, Bruce K. (eds.). *Theological Wordbook of the Old Testament*. 2 sv. Chicago: Moody Press, 1980, h. 1277.

¹¹⁹ Srov. příklad proroka Jonáše.

¹²⁰ 2Par 36:15.

¹²¹ Mt 5-7.

¹²² Srov. již nadpis oddílu v komentáři J. Mrázka „Kázání na hoře – vyhlášení programu“, viz MRÁZEK, *Evangelium podle Matouše*, s. 53.

¹²³ „... naučením daným těm, kdo byli povoláni být učedníky...“, BETZ, *The Sermon on the Mount*, s. 81.

¹²⁴ Mt 5:12. Srov. „Trpět pro pravdu znamená získat podíl na úžasné posloupnosti.“ (BARCLAY, William. *The Gospel of Matthew*. The Daily Study Bible Series. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1975, sv. 1, s. 116).

¹²⁵ Argumentace, že bylo Kázání na hoře sestaveno jako „pokročilé“ učení, záměrně nedosažitelný ideál či pod. (srov. výčet interpretací, který uvádí BAUMAN, Clarence. *The Sermon on the Mount: The Modern Quest for its Meaning*. Macon, GA: Mercer University Press, 1990, s. 3-4), je očividně mylná. Text samotný končí sérií upozornění, že existují pouze dvě varianty: buď celý tento text akceptovat a aplikovat, nebo být zatracen, viz zejm. Mt 7:13-14 a 24-27.

¹²⁶ V analogii k termínu všeobecného kněžství by se dalo hovořit o „univerzálním prorockém úřadu“.

¹²⁷ Žd 8:10-12, zejm. „Dám své zákony do jejich mysli a napíšu jim je na srdce.“ Jedná se o citaci Jer 31:31-34. Srov. např. JOHNSON, Luke Timothy. *Hebrews: A Commentary*. Louisville – London: Westminster John Knox Press, 2006, s. 203-214.

¹²⁸ Mt 28:19-20. Zamýšlenou univerzální platnost těchto slov lze považovat za převažující badatelský názor, srov. např.: „Je to vzkříšený Ježíš... kdo nyní pověřuje své učedníky, a tím církev všech dějinných období“ (HAGER, Donald A. *Matthew 14-28*. Word Biblical Commentary 33B. Dallas, Texas: Word Books, 1995, s. 889 či FRANCE, R. T. *The Gospel of Matthew*. The new international commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publ. Co., 2007, s. 1119). Ostatně, bylo by absurdní, aby svou pozici na samém závěru evangelií takto zdůrazněné přikázání bylo považováno prvotní církví za vztahující se výlučně na skupinu vyřčení tohoto výroku aktuálně přítomných jedinců. Díkce slov ve spojení s pozicí

Jak bylo prokázáno výše, základem křesťanského ideálu bylo z podstaty následování, respektive napodobování Krista. I vzorem misijního ideálu by proto měl být prvotní církvi především Kristus. Nový zákon Krista skutečně v souladu s tím označuje mimo jiné jako proroka i apoštola. Ježíš byl křesťany ztotožňován s naplněním mesiánského zaslíbení z osmnácté kapitoly *Deuteronomia*,¹²⁹ tj. považován za dokonalého proroka.¹³⁰ Zároveň jej prvotní církev označovala i jako apoštola, a to jak přímo užitím pojmu ἀπόστολος,¹³¹ tak zhodnocením jeho působení: podle Nového zákona byl Bohem vyslaný¹³² a bezchybně plnící Bohem určené poslání¹³³ slovem (kázáním) i činem (zejména ukřižováním). Apoštolové, považovaní již prvotní církvi za vzorové Kristovy následovníky, byli církvi vnímáni jako samotným Kristem pobídnutí, povolání¹³⁴ k misijní činnosti: evangelia hovoří nejprve o Ježíšově pověření Dvanácti kazatelsko-misijní činnosti,¹³⁵ následně sedmdesáti dvou žáků kázat shodné sdělení, jaké kázal sám, a doprovázet tuto misi také zázraky¹³⁶ – a nakonec všech křesťanů šířit evangelium po celém světě.¹³⁷

Charakteristika ideálu

Z obsahu vlastního sdělení, z jeho díkce i situování na samotný závěr evangelií, stejně jako z historického dopadu v podobě rozšíření křesťanství, reflektovaného již v knize *Skutků apoštolských*, je evidentní, že pokyn šířit evangelium byl prvotní církvi považován za záležitost primární a esenciální důležitosti, na níž se v ideálním případě měli podílet všichni členové vznikajícího křesťanského společenství. Pokyn k misijní činnosti byl evangelisty formulován jako samotným Ježíšem provedené autoritativní vyslání s jasným posláním šířit povědomí o evangeliu za účelem získání nových konvertitů, vyslovené jako základní příkaz všem Ježíšovým následovníkům.¹³⁸ Zásadní je v tomto ohledu zejména situování na závěr evangelií. Ta totiž představovala záhy texty považované za naprosto stěžejní, v jistém smyslu svou

na konci evangelia, určeného pochopitelně všem křesťanům, se zdá být naprosto evidentní: text byl zamýšlen jako pokyn pro všechny křesťany.

¹²⁹ Dt 18:18. Viz např. PAYNE, David F. *Deuteronomy*. The Daily Study Bible Series. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1985, s. 112-113.

¹³⁰ Srov. např. „Ježíšova prorocká role... je ústřední pro Lukášovo chápání Ježíše“, SIKER, Jeffrey S. „First to the Gentiles“: A Literary Analysis of Luke 4:16-30. *Journal of Biblical Literature* 111/1 (1992), s. 89.

¹³¹ Žd 3:1.

¹³² J 5:36-37, 6:44.57, 8:16.18.42 etc.

¹³³ J 8:29, 12:49 etc.

¹³⁴ Srov. také např. „Jako mne poslal Otec, tak já posílám vás.“ (J 20:21).

¹³⁵ Mt 10 *et par*.

¹³⁶ Lk 10:1-17. Historicitu této „učednické misie“ zpochybňuje např. BEARE, F. W. The Mission of the Disciples and the Mission Charge: Matthew 10 and Parallels. *Journal of Biblical Literature* 89/1 (1970), s. 1-13, jednak je však jeho argumentace nepřesvědčivá, jednak její zahrnutí do textu evangelia bez ohledu na otázku historicity svědčí o tom, že prvotní církev chápala misijní aktivitu jako Ježíšův pokyn a důraz.

¹³⁷ Srov. Sk 1:8.

¹³⁸ Ježíšem je zde misijní úkol „svěřený [křesťanskému] společenství jakožto celku“, FRANCE, *The Gospel of Matthew*, s. 1119. Proto lze spolu s A. Hummelem tvrdit, že „... křesťanství od svého vzniku mělo znaky misijního náboženství.“ (HUMMEL, *Primitive Christian Mission*, s. 267).

důležitostí přesahující i ostatní kanonické knihy, jelikož se věnovala přímo Ježíšovu působení a sdělení. Je běžné, že nejdůležitější ponaučení z textu se zpravidla nachází v jeho závěru – pokud tedy evangelia jakožto hermeneutické celky spějí k závěrečnému ponaučení v podobě pokynu k misijní činnosti, nelze podle mého názoru než konstatovat, že autor i recipienti, hodnotící spis natolik kladně, že jej záhy chápou jako součást sbírky svých normativních textů, přikládali misijní činnosti naprosto klíčovou roli. To podporuje i kniha *Skutků apoštolských*, prezentující teologickou interpretaci nejranějších dějin církve,¹³⁹ zaměřenou s naprostou převahou právě na misijní aktivitu.¹⁴⁰ Misií vznikající obce měly v misijním úsilí pokračovat ve svém prostředí¹⁴¹ a ze svého středu na vzdálenější misie posílat své nejpřednější zástupce.¹⁴² Takřka každý, kdo je v Novém zákoně zmíněn obsáhleji než pouhým jmenováním, je spojován s určitým podílem na misijní aktivitě církve.¹⁴³ Prvotní církve se chápala jako misijní společenství,¹⁴⁴ misie byla výrazem apostolicity církve, a lze ji tudíž považovat za charakteristický znak prvotní církve. Stručně, prvotní církve zastávala misijní ideál a přinejmenším potenciálně a ideálně jeho platnost vztahovala na každého křesťana.

Misijní ideál, umocněný eschatologickým očekáváním, stojí podle mého názoru i v pozadí Pavlových radikálních slov „nedotýkat se ženy je pro muže dobré.“¹⁴⁵ Pavel výslovně nepředkládá zdůvodnění svého výroku, domnívám se však, že jej vede ohled na co největší prospěch misijní činnosti při zohlednění předpokladu „nedostatku času“ vzhledem k očekávanému eschatologickému vyvrcholení dějin.¹⁴⁶ Jelikož se Pavel domníval, že se záhy uskuteční Kristův druhý příchod,¹⁴⁷ předpokládal značně omezený časový prostor pro misijní působení,¹⁴⁸ považované však za naprosto klíčové. V takovém případě je smysluplné, že Pavel

¹³⁹ Srov. např. POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. Úvod do Nového zákona: Přehled literatury a teologie. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 515-516.

¹⁴⁰ Tento rozměr je jasně vytyčen v úvodu knihy: „dostanete sílu Ducha svatého, který na vás sestoupí, a budete mi svědky v Jeruzalémě a v celém Judsku, Samařsku a až na sám konec země“ (Sk 1:8).

¹⁴¹ Srov. 1 Tes 1:8.

¹⁴² Srov. Sk 13:1-3.

¹⁴³ Podle knihy *Skutků* se misii nevěnovalo jen dvanáct Kristových nejbližších učedníků (byť mimo Petra a Jana výslovně jejich misijní činnost po Letnicích uvádí až církevní tradice [viz např. DUS, Jan A. (ed.). *Novozákonní apokryfy II.: Příběhy apoštolů*. Praha: Vyšehrad, 2003, zejména s. 58-61], k čemuž viz slova katolického historika Franzena: „Kromě Pavla vykonávali misijní činnost také ostatní apoštolové. O jejich činnosti bohužel nevíme v podrobnostech nic určitého. To, co o tom vyprávějí pozdější legendy, je bezcenné.“ [FRANZEN, August. *Malé dějiny církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 29]), ale i k materiální péči o vdovy a sirotky určený Štěpán (srov. Sk 6:8-10), Filip (srov. Sk 8:5), Barnabáš (srov. Sk 13:2-5), a zejména pak samozřejmě Pavel (srov. např. Sk 13:2-5).

¹⁴⁴ HUMMEL, *Primitive Christian Mission*, s. 267 či SMOLÍK, *Kristus a jeho lid*, s. 21. Smolík dále tvrdí: „Misie nenese u Pavla charakter organizačně evangelizační, nýbrž je organicky spojena s jeho pojetím církve, z něhož vyplývá naprosto spontánně. Je založena v samém jádru evangelia... Vyznavač Kristův je k ní veden v každém shromáždění, každé shromáždění působí misijně... Sbory, které založil, vedl Pavel k misijní odpovědnosti. Každý sbor měl poslání nést evangelium dál.“ (*Ibid.*).

¹⁴⁵ 1 Kor 7:1. Jelikož varianta „Je pro muže lépe, když žije bez ženy“ je nepřesná, uvádím vlastní překlad. V textu není obsaženo porovnání („je lépe“), nýbrž konstatování, že popisované „je dobré“. Srov. FITZMAYER, Joseph A. *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Yale Bible. New Haven – London: Yale University Press, 2008, s. 277.

¹⁴⁶ K Pavlově eschatologii podrobněji viz TÖRÖK, *Klement Římský*, s. 49-54.

¹⁴⁷ Srov. 1 Tes 4:15.17 či 1 Kor 15:51.

¹⁴⁸ Eschatologický rámec je inherentní Pavlovu misijnímu působení, srov. také DONALDSON, Terence L. „Riches for the Gentiles“ (Rom 11:12): Israel's Rejection and Paul's Gentile Mission. *Journal of Biblical Literature* 112/1 (1993), s. 91-92;

vyjádřil přání, aby bylo co nejvíce těch, kdo zůstanou svobodní a bezdětní,¹⁴⁹ tedy bez jakýchkoli jiných závazků, a tudíž schopní veškeré své úsilí vrhnout do misijní aktivity. Jistou roli zřejmě sehrálo i vědomí mučednických rizik misie, v případě tohoto výroku ovšem opět nahlížené prismatem prospěchu misie: ideálem je co největší počet jednotlivců, kteří by se misijní činnosti věnovali nehledě na riziko mučednictví, jelikož by jejich mučednická smrt neznamenal problém z hlediska jejich dalších závazků a zodpovědností, zejména vůči vlastní rodině.

Enormní důraz na misii, kterou proto můžeme jednoznačně označit za církevní ideál, je pochopitelný. Bez nesmírného důrazu na misii nebylo reálné, aby společenství, čítající na svém počátku podle interní „statistiky“ přibližně sto dvacet lidí,¹⁵⁰ přežilo déle jak pár desítek let. Vedení zároveň přesvědčením o jedinečné a univerzální důležitosti a platnosti evangelijního sdělení¹⁵¹ a přinejmenším v prvních desetiletích i akutním eschatologickým očekáváním,¹⁵² předpokládajícím, že pro oslovení „celého světa“¹⁵³ není času nazbyt, vrhli křesťané do misie vskutku unikátní úsilí. A ruku v ruce s tímto úsilím šla přirozeně představa, že ideálně prožitý křesťanský život je ten, jehož primární náplní je misijní působení. To potvrzují i výsledky tohoto úsilí, jakkoli přesné statistiky není možné z dochovaných pramenů rekonstruovat. Zdá se však, že již na konci 1. století byla skupina křesťanů přítomná v každém větším městě Sýrie a Malé Asie a misijní aktivity probíhaly v naprosté většině provincií římské říše, jakkoli v její západní části byl nárůst věřících pravděpodobně podstatně pomalejší. A ačkoli je zřejmé, že hlavní misijní tah probíhal v rámci římské říše, misijní činnost křesťanů probíhala i mimo její hranice.¹⁵⁴

Co se vlastní podoby misijní činnosti týče, Nový zákon neposkytuje příliš mnoho detailních svědectví. Zdá se být jednoznačné, že jejím jádrem bylo slovní sdělení evangelia, opřené o výklad Starého zákona, pokud s ním byli posluchači obeznámeni, případně o tvrzení, že Bůh je Stvořitelem, jenž bude své stvoření soudit a jedinou možností uniknutí věčnému zatracení za Božím záměrem a požadavkům odporující jednání (tj. hříchy) je vykoupení v Ježíši Kristu. Je

BULTMANN, Rudolf. *Theology of the New Testament*. 2 sv. London: SCM, 1952-1955, sv. 1, s. 306-308 či LAST, Richard. What Purpose Did Paul Understand His Mission To Serve? *The Harvard Theological Review* 104/3 (2011), s. 322-324.

¹⁴⁹ 1Kor 7:7.

¹⁵⁰ Sk 1:15.

¹⁵¹ Srov. např. Řim 1:16.

¹⁵² Srov. SEETHALER, Paula-Angelika. *První a Druhý list Petrův; List Judův*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 92-93.

¹⁵³ Srov. Sk 1:8.

¹⁵⁴ Viz RHEE, Helen. *Early Christian Literature: Christ and the Culture in the Second and the Third Centuries*. New York: Routledge, 2005, s. 10; FRANZEN, Malé dějiny církve, 2006, s. 30-32 a TEJIRIAN, Eleanor H. – SIMON, Reeva Spector. *Conflict, Conquest, and Conversion: Two Thousand Years of Christian Missions in the Middle East*. New York: Columbia University Press, 2012, s. 2.

evidentní, že jádrem sdělení byla právě informace o možnosti vykoupení, odpuštění hříchů, ospravedlnění, a tudíž věčné spásy. Z novozákonního textu je též očividné, že křesťané misijní činností vybízeli k dobrovolné konverzi a respektovali odmítavé stanovisko těch, kdo se ke konverzi nerozhodli, v celém Novém zákoně totiž nikde není žádná zmínka o jakýchkoli donucovacích prostředcích, které by kdy užili. Prvotním cílem misijní činnosti křesťanů byli židé, největšího ohlasu se pravděpodobně křesťanští misionáři dočkali u takzvaných „bohobožných“, tj. sympatizantů s judaismem, kteří však z různých důvodů nepodstoupili obřizku, a nestali se tak skutečnými židy.¹⁵⁵ Nic v Novém zákoně nenasvědčuje tomu, že by se prvotní církev cíleně zaměřovala na konkrétní sociální vrstvu či skupinu.

Novozákonní texty dále shodně a opakovaně informují, že významnou součástí misijních aktivit představitelů prvotní církve byly zázraky, jimiž mělo být šíření evangelia provázeno a u nichž se předpokládalo, že úspěšnému šíření křesťanství výrazně napomáhají. Tvrzení o aplikaci zázračné moci jsou konzistentním a charakteristickým rysem misijní aktivity první křesťanské generace. Kniha *Skutků apoštolských* obsahuje hned v počátečních kapitolách popis „vylití Ducha svatého“ a charismatického apoštolského kázání¹⁵⁶ či zázraky provázeného šíření evangelia apoštoly Petrem a Janem.¹⁵⁷ Snad nejnázornějším příkladem apoštolům připisované charismatické moci je příběh o Ananiášovi a Safíře.¹⁵⁸ Podobně i apoštol Pavel tvrdil, že jeho misijní služba probíhala „v moci znamení a divů“¹⁵⁹ a nebyla založena na „vemlouvavých slovech lidské moudrosti“, ale prokazovala se „Duchem a mocí“,¹⁶⁰ neprobíhala prý „pouze v slovech, ale v moci Ducha svatého.“¹⁶¹ Pavlova slova napomáhají porozumění smyslu těchto postulátů. Svědčí o přesvědčení prvotní církve, že šířené sdělení, evangelium, není jen novým směrem judaismu, srovnatelným například s učením farizeů, ani novou filosofickou školou či dalším mystickým kultem, ale sdělením skutečně a unikátně přinášejícím smíření s Bohem a spásu.¹⁶² Svědčí dále o přesvědčení, že evangelium není jen zprávou o životě jakéhosi významného učitele, ale poselstvím umožňujícím posluchači přijmout vykoupení skrze Ježíše Krista, jehož efektivita je potvrzena tím, že církev nadále disponuje Kristu připisovanou zázračnou mocí.

Charismatické projevy tak byly původně chápány jako součást misijního ideálu, součást této interpretace následování Krista, který se podle novozákonního textu nejen sám

¹⁵⁵ Srov. BECKER, Joachim. Gottesfurcht, II. Biblisch. In: KASPER, Walter (ed.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. 4. sv.: Franca bis Hermenegild. Freiburg – Basel – Rom – Wien: Herder, 1995, sl. 912-913.

¹⁵⁶ Sk 2.

¹⁵⁷ Sk 3 a 5:12.

¹⁵⁸ Sk 5:1-11.

¹⁵⁹ Řím 15:19.

¹⁶⁰ 1Kor 2:4.

¹⁶¹ 1Tes 1:5.

¹⁶² Srov. např. Řím 1:16.

charismatickou mocí bohatě vykazoval,¹⁶³ ale také svým žákům předpovídal, že budou „činit skutky, které já činím, a ještě větší.“¹⁶⁴ Charismatické projevy tak zároveň byly chápány jako důkaz správného následování Krista, jelikož k těm, kdo by jej náležitě nenásledovali, by se jistě nepřiznal tím, že jim umožní disponovat svou zázračnou mocí. Tento aspekt potvrzení pravosti však již samotné novozákonné texty relativizují, když tvrdí, že ne každý, kdo se „ve jménu Ježíše Krista“ vykazuje charismatickými projevy, je správný křesťan.¹⁶⁵ Obdobně také apoštol Pavel kritizoval přílišný důraz některých křesťanů na charismatické projevy a tvrdil, že jejich účelem nemá být sebepotvrzení, ale prospěch církve.¹⁶⁶ Lze se domnívat, že postupně zřejmě narůstala vůči tvrzením o charismatických projevech jistá skepse – reflektovaná ve zmíněných kritických novozákonních textech –, vedoucí k jisté marginalizaci těchto aktů, což se projevilo rapidním poklesem popisovaného charismatického jednání v dalších desetiletích. Tak výrazným, že pozdější autoři spekulovali, že některé projevy Ducha svatého náležely výlučně apoštolskému věku.¹⁶⁷ Reakcí na tento vývoj bylo oživení důrazu na charismatičnost v hnutí montanistů,¹⁶⁸ důsledkem jehož rozchodu s církví bylo další navýšení církevní ostražitosti k těmto projevům.¹⁶⁹

Ústup ideálu

Hodnocení typu „všichni křesťané bez výjimky působili v okolním světě a hlásali evangelium Ježíše Krista“¹⁷⁰ jsou i pro první generaci křesťanů přehnaná. Lze ovšem argumentovat, že vystihují „náladu“ prvotního křesťanského společenství a že prakticky veškeré čelní postavy rodícího se společenství se zřejmě velmi intenzivně misijní aktivitě věnovaly. Komparace Nového zákona a textů takzvaných apoštolských otců oproti tomu přináší až zarážejícím způsobem kontrastní obraz. Zatímco v kontextu novozákonné prvotní církve má misijní ideál, jak bylo prokázáno, prominentní postavení, ve spisech takzvaných apoštolských otců se misijní důraz prakticky nevyskytuje.¹⁷¹ Vzhledem k tomu, že počet křesťanů i v průběhu 2. a 3. století

¹⁶³ Viz např. Mt 4:24 a Mk 1:34.

¹⁶⁴ J 14:12.

¹⁶⁵ Mt 7:22-23.

¹⁶⁶ Srov. 1Kor 14:1-4, viz také 2Kor 12.

¹⁶⁷ Obzvláště „mluvení v jazycích“, viz IOANNES CHRYSOSTOMUS. *In Epistulam I ad Corinthios homiliae*, ad 1Kor 12:1-11. Obdobně Origenés, jenž však dosvědčuje přetrvávající vymítání démonů, uzdravování i prorokování, ORIGENES, *Contra Celsum* 1,2; 3,24 a 7,4,67. Např. Irenaeus ve své argumentaci proti heretikům tvrdí, že „slýcháme o mnohých bratřích v církvi, kteří mají prorocký dar a kteří skrze Ducha hovoří rozličnými jazyky...“ (IRENAEUS, *Adversus haereses* 5,6). Augustin ve svém spise *O obci Boží* konstatuje, že zázraky se dějí i v jeho současnosti, nejsou již však tak velkolepé a pozoruhodné (AUGUSTINUS AURELIUS, *De civitate Dei* 22,8-9).

¹⁶⁸ Podrobněji viz např. TREVETT, *Montanism*, s. 77-150.

¹⁶⁹ Podrobněji viz např. TABBERNEE, William. *Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*. Leiden – Boston: Brill, 2007.

¹⁷⁰ FRANZEN, *Malé dějiny církve*, s. 29.

¹⁷¹ Srov. indexy pojmů a jmen pro každý spis ze souboru apoštolských otců, viz *Spisy apoštolských otců*.

narůstal,¹⁷² můžeme konstatovat, že misijní impuls musel být rané církvi v jisté míře nadále vlastní. Pokud by však byl stejně intenzivní jako v prvotní církvi, nutně by to muselo být reflektováno alespoň v některých dochovaných textech. Nejenže však o problematice misie prakticky mlčí spisy apoštolských otců, misijní působení není ani ústředním tématem raně patristické literatury – spisy výrazněji se misii věnující představují výjimky a často se jedná o texty interpretující počínání postav prvotní církve.¹⁷³ Jelikož spisy apoštolských otců nevykazují úbytek, ale spíše absenci misijního důrazu, můžeme dovozovat, že proces ústupu misijního ideálu z pozice přednostní interpretace křesťanského ideálu nastal již v průběhu období prvotní církve. A skutečně, novozákonní spisy označované většinou badatelů za pozdní, se intenzivněji věnují záležitostem místních církví než samotnému misijnímu apelu.¹⁷⁴

Jelikož růst počtu věřících se ve 2. ani 3. století zřejmě nejen nezastavuje, ale snad i zrychluje,¹⁷⁵ musela jistá forma misijního působení nadále fungovat. Z části lze snad zvyšující se počet křesťanů vysvětlit přirozeným nárůstem v podobě plození dětí v křesťanských manželstvích, zároveň zřejmě na místo organizované misijní aktivity nastoupila osobní komunikace křesťanů s příbuznými či spolupracovníky, vedoucí ke konverzi dalších jedinců. Další jedinci již, zdá se, navíc zpravidla nebyli pro křesťanství získáni v okamžiku prostého sdělení evangelia, jak tomu pravděpodobně mnohdy bylo v případě konvertovaných „bohabojných“, ale spíše sdělením spojeným více s dlouhodobějším svědectvím o jinakosti a kvalitativní odlišnosti křesťanského života, například výraznou dobročinností a péčí o druhé.¹⁷⁶ I to mohlo přispět k úpadku role putovních misionářů.

Z absence misijního důrazu, který by se i jen blížil tomu novozákonnímu, v pozdějších textech lze dovodit, že misijní činnost, přestože v jisté míře byla nadále provozovaná, již v rané církvi nepředstavovala tak výsostně určující prvek. Ostatně, není dochováno žádné svědectví o postavě, kterou bychom mohli skutečně považovat za obdobně čelní, jako byli apoštolové, jež by se misijní činnosti věnovala takřikajíc „na plný úvazek“, což se ovšem zdá být vzhledem k nárůstu počtu křesťanů, o něž tudíž tyto čelní postavy musely pastoračně pečovat,

¹⁷² Na přelomu 3. a 4. století tvořili křesťané pravděpodobně přibližně 10 % obyvatelstva římské říše (ROBERT, Dana L. *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, s. 10), přičemž je evidentní, že na přelomu 1. a 2. století jejich podíl v říši tak velký nebyl.

¹⁷³ Zejm. apokryfní knihy věnované působení jednotlivých apoštolů, více viz DUS, *Novozákonní apokryfy II*.

¹⁷⁴ Viz zejm. 1Tim, 2Tim a Tit. Srov. např. POKORNÝ – HECKEL, Úvod do Nového zákona, s. 700 a 705-706.

¹⁷⁵ Ještě během 2. století se ke křesťanství snad hlásila většina obyvatel Malé Asie a některých dalších ojedinělých oblastí římské říše, ve 3. století již křesťané pravděpodobně tvořili mezi 10 a 20 % všech obyvatel říše. Kolem roku 300 již dle často přejímaného odhadu bylo v římské říši asi 7 miliónů křesťanů, viz HERDING, Ludwig von. Die Zahl der Christen zu Beginn des vierten Jahrhunderts. *Zeitschrift für katholische Theologie* 58/2 (1934), s. 243-253 a *Idem*. Die Zahl der Katholiken in der Völkerwanderungszeit. *Zeitschrift für katholische Theologie* 62/1 (1938), s. 92-108.

¹⁷⁶ Viz např. DREYER, Willem Akkerhuys. *The amazing growth of the early church* [online]. *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 68/1 (2012), čl. 1268 [cit. 18.7.2019]. Dostupné na: <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1268> či SCHOR, Adam M. Conversion by the Numbers: Benefits and Pitfalls of Quantitative Modelling in the Study of Early Christian Growth. *Journal of Religious History* 33 (4) / 2009, s. 478.

pochopitelné. Již ve *Skutcích apoštolských* lze totiž vysledovat úsilí dvousměrné, jakkoli dosud nerovnoměrně zastoupené. Jednak směrem „dále“, tj. zaměřené na „objevování“ dalších území, dosud misii dostatečně, či dokonce vůbec nezasažených¹⁷⁷ – názorná je v tomto ohledu zmínka o přání apoštola Pavla šířit evangelium v Hispánii.¹⁷⁸ Druhý směr nabývá postupně na síle v průběhu misijních aktivit. Jde o vzniklou nutnost důkladnější péče o nově založené místní církve, u nichž se očekává a chválí další misijní aktivita,¹⁷⁹ předpokládá se ale také jejich prohlubující se věroučná, etická i organizační stabilita,¹⁸⁰ za účelem jejíhož dosazení podle novozákonního textu apoštolové jmenovali jim zřejmě podřízené lokální církevní vedení.¹⁸¹

Další možnou příčinou ústupu misijního ideálu z dřívějšího prominentního postavení se zdá být jisté postupné opadnutí původních akutních eschatologických očekávání, způsobené především prostou skutečností, že se nesetkalo s naplněním v podobě brzké parusie.¹⁸² Proces proměny eschatologických očekávání z těch vyloženě akutních, vykazujících se velmi pevným přesvědčením, že dovršení dějin proběhne za života první generace křesťanů, po nadále již časově neupřesněnou víru, že očekávaný druhý Kristův příchod „jednou“ nastane, lze sledovat na trajektorii eschatologických názorů apoštola Pavla, rekonstruovatelných z chronologického vývoje jeho spisů.¹⁸³ Pozdní pavlovské spisy zároveň odhalují, že v nepřímé úměře k opadání eschatologických očekávání nabývají v textu důležitosti struktury místní obce a pastorační péče.¹⁸⁴ Lze proto podle mého názoru spekulovat, že s opadajícím eschatologickým očekáváním přestává být nejurgentnějším úkolem „stihnout“ oslovit evangeliem co nejvíce lidí před blížícím se koncem dějin, ale napomoci již konvertovaným křesťanům vytrvat v pravé víře a zbožném životě až do smrti – a že tudíž misijní ideál, očividně prominentní v samotných počátcích křesťanství a zároveň již zřetelně nezastávající obdobně prominentní pozici v první polovině 2. století, byl postupně upozaďován ostatními prvocírkevními ideály dokonce již v průběhu 1. století, což potvrzuje i mizející důraz na něj v pozdních spisech Nového zákona.



¹⁷⁷ Jakkoli v Lukášově sdělení nejde primárně o „objevování“ nových území pro evangelium, ale o naplnění programu „z Jeruzaléma až do celého světa“ v podobě dosažení Říma jakožto centra tehdejšího světa.

¹⁷⁸ Řím 15:24.28.

¹⁷⁹ Srov. 1Tes 1:8.

¹⁸⁰ Srov. např. Žd 5:11 – 6:3 či 1Kor 3:1-2.

¹⁸¹ Srov. 1Tim 3:2.5 či 2Tim 3:14 – 4:2.

¹⁸² Srov. řešení problému s nenaplněným akutním očekáváním v 2Pt 3:1-13 a srov. také SEETHALER, *První a Druhý list Petrův; List Judův*, s. 98-102.

¹⁸³ Rekonstrukce této trajektorie viz TÖRÖK, *Klement Římský*, s. 51-54.

¹⁸⁴ Srov. např. POKORNÝ – HECKEL, *Úvod do Nového zákona*, s. 700.

Misijní ideál představoval první konkrétní interpretaci křesťanského ideálu „následování Krista“. Pro prvotní církev byl determinujícím konceptem a přinejmenším v počáteční fázi prvotní církve lze misijní působení považovat za středobod církevní aktivity, prvotní církev tak lze označovat jako misijní společenství. Prakticky všichni čelní církevní představitelé se v určité míře misii věnovali a pokyn k misijnímu působení byl v prvotní církvi chápán jako v jisté míře platný pro každého křesťana. Křesťané se chápali být nástupci starozákonních proroků, disponující Božím spásným slovem, povel k jehož šíření byl zdůrazněn svou pozicí v samotném závěru synoptických evangelií jakožto jejich ústřední praktický závěr.

Jádrem misijní aktivity bylo slovní sdělení o v Kristu nabízené spáse, ideálně si prvotní církev představovala, že by mělo být podpořeno charismatickými projevy. Ve své radikální podobě ideál předpokládal, že misijnímu úsilí bude podřízeno veškeré další rozhodování, což v Pavlově podání znamenalo dokonce pobídka k dobrovolnému celibátu v zájmu maximálního nasazení pro misijní činnost. Účel spočíval v co nejrychlejším oslovení co největšího počtu lidí, což bylo motivováno vidinou blížícího se eschatologického konce. Jakkoli bylo – vzhledem k přesvědčení prvotní církve o naprosté jedinečnosti evangelia – očividným přáním církve, aby ke křesťanství konvertovali pokud možno všichni křesťané, odmítavé stanovisko bylo respektováno a neexistuje svědectví o jakémkoli užití donucovacích prostředků.

Nejpozději na začátku 2. století již misijní ideál nezastává v církevním životě tak prominentní místo, jeho význam pravděpodobně již koncem 1. století ustupoval spolu s opadáním eschatologického očekávání a současným rozvojem místních církví, vyžadujících tudíž výraznější péči. Jakkoli již nadále nebyl primárním imperativem, vzhledem k pokračujícímu nárůstu počtu křesťanů misijní aktivity musely pokračovat i v dalších staletích. Výraznějším přelomem, co se praxe týče, se zdá být teprve vyhlášení křesťanství státním náboženstvím římské říše ve 4. století.

1.2 Ideál církevního služebníka

Jednou z nejvýznamnějších prvocírkevních interpretací působení Ježíše Krista bylo jeho ztotožnění s „Hospodinovým služebníkem“ (עַבְדֵּי יְהוָה) z *Knihy proroka Izajáše*. I v případě, že odhlédneme od širšího kontextu¹⁸⁵ a vezmeme v potaz pouze samotné čtyři takzvané písně služebníka,¹⁸⁶ patří tyto krátké texty k nejčastěji citovaným starozákonním pasážím v Novém

¹⁸⁵ Tj. Iz 40-55.

¹⁸⁶ Tj. Iz 42:1-4, 49:1-6, 50:4-7 a 52:13 – 53:12. Tyto čtyři pasáže poprvé jako písně Hospodinova služebníka identifikoval B. Duhm ve svém komentáři ke *Knize proroka Izajáše*, viz DUHM, Bernhard. *Das Buch Jesaja*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.

zákoně.¹⁸⁷ Jakkoli důraz při citacích spočívá především na vysvětlení Kristova ukřižování jako zástupné oběti,¹⁸⁸ nelze popřít, že Nový zákon chápe Ježíše mimo jiné jako nejvěrnějšího Božího služebníka.¹⁸⁹ Jestliže bylo stanoveno, že základem křesťanského ideálu bylo následování či napodobování Krista, lze na základě této skutečnosti předpokládat, že prvotní církev nepoužívala obraz služebníka jen pro Ježíše, ale také pro křesťany. A skutečně, identifikace křesťanů jakožto služebníků představuje velmi významný a nosný novozákonní obraz, užívaný nejen v podobenstvích,¹⁹⁰ ale také v přímých pokynech.¹⁹¹ Přítomnost ideálu služebníka v prvotní církvi nejlépe dokládá výrok „kdo je z vás největší, bude váš služebník,“¹⁹² jež podle Nového zákona Kristus adresoval svým nejbližším žákům. Prvotní církev tedy byla přesvědčena, že křesťanský život by ideálně měl být orientován na službu, respektive že nejlépe křesťanský život prožil ten, kdo nejvíce posloužil Božímu lidu.

Prvocírkevní ideál

Slova „kdo je z vás největší, bude váš služebník“ vcelku jednoznačně dokládají existenci služebního ideálu v prvotní církvi, nevypovídají však mnoho o tom, na koho všeho byl prvními křesťany vztahován. Přinejmenším některá novozákonní místa jsou formulována tak, jakoby ani neumožňovala alternativu křesťana ne-služebníka. Například takzvané podobenství o hřivnách v 19. kapitole *Lukášova evangelia* evidentně přirovnává křesťany ke Kristovým služebníkům či otrokům (δοῦλος), od nichž jejich pán (tj. Ježíš) očekává jím předepsanou službu, jejíž provedení následně hodnotí. Podobenství zmiňuje deset služebníků, některé dobře sloužící, některé nikoli, neuvádí však žádnou možnost vyhnutí se statusu služebníka. Otroci v podobenství místo předepsané služby jen pánovi vrátil „co je jeho“, byl přísně napomenut a nedočkal se odměny.¹⁹³ V podobném podobenství, uvedeném ve 25. kapitole *Matoušova evangelia* je dokonce vcelku jednoznačně formulován trest věčného zatracení pro takového „neužitečného služebníka“ (ἄχρεῖος δοῦλος).¹⁹⁴ Podobně jako Nový zákon implicitně hovoří o všech křesťanech jako o „Ježíšových učenících“, identifikuje též všechny křesťany jako Boží

¹⁸⁷ Viz Mt 12:18-21; Sk 13:47; Řím 15:21; J 12:38 a Řím 10:16; Mt 8:17; Sk 8:32-33; 1Pt 2:22 a Lk 22:37. Přímá citace se nachází také v Mk 15:28, tento verš se však v nejstarších rukopisech *Markova evangelia* nenachází. Četné další novozákonní výroky pak představují aluze na tyto texty (jako např. Mk 9:12.31). Viz také ARCHER, Gleason L. – CHIRICHIGNO, Gregory. *Old Testament Quotations in the New Testament: A Complete Survey*. Chicago, IL: Moody Press, 1983, cit. 234, 240, 246-251.

¹⁸⁸ Viz podrobněji např. WOLFF, Hans Walter. *Jesaja 53 im Urchristentum*. Gießen: Brunnen, 1984. K rozsáhlé diskuzi, zda se historický Ježíš osobně ztotožňoval s Hospodinovým služebníkem, viz např. BETZ, Otto. Jesus and Isaiah 53. In: BELLINGER, William H. – FARMER, William R. (eds.). *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1998, s. 70-87.

¹⁸⁹ Viz zejm. Fp 2:6-11 či Mk 10:45.

¹⁹⁰ Viz např. Mt 25:14-30, 13:24-30, 18:23-35, 21:33-46 etc.

¹⁹¹ Viz např. Mt 20:27; 1Kor 4:1-2; Mk 10:42-45; J 12:26 etc.

¹⁹² Mt 23:11.

¹⁹³ Viz Lk 19:11-27.

¹⁹⁴ Mt 25:30. Kritickou analýzu obou podobenství (či obou verzí podobenství) viz např. SCOTT, Bernard Brandon. *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*. Minneapolis: Fortress Press, 1989, s. 219-235.

služebníky. Prvotní církev očividně předpokládala určitý podíl všech křesťanů na fungování církve.¹⁹⁵ Předpokládal se další osobou nezprostředkovávaný, osobní vztah každého křesťana s Bohem¹⁹⁶ a zapojení všech do služby bez dělení na církevní služebníky a ty, jimž je pouze slouženo.¹⁹⁷ Dalo by se dokonce konstatovat, že určitá forma participace na službě byla dle Nového zákona podobným předpokladem samotného křesťanství jako „následování Krista“.

Ze zmíněných podobenství i slov „kdo je z vás největší, bude váš služebník“ je ovšem dále zřejmé, že realita jistého rozrůznění v míře podílu na službě byla prvotní církví brána v potaz. Skutečným ideálem tak nebyla jen samotná účast na církevní službě, respektive aktivní podíl na fungování církve, to bylo duchovními autoritami považováno za základní předpoklad. Ideálem bylo maximální oddání se službě. Z celkového novozákonního důrazu na kázané slovo, Písmo, učení, hlásání víry mezi nekřesťany i kupříkladu z vyjádření „Bohu se nebude líbit, jestliže my přestaneme kázat Boží slovo a budeme sloužit při stolech,“¹⁹⁸ jež podle *Skutků apoštolských* proneslo Dvanáct v reakci na spory o materiální zajištění křesťanských vdov, je zřejmé, že byla vnímána nejen různá míra zapojení do církevní služby, ale také byla odlišným druhům služeb přisuzována rozdílná důležitost, přičemž primát měla „služba slova“, ať již orientovaná dovnitř církevního společenství či vně, na nekřesťany v podobě misijní činnosti.

Vzorovými vykonavateli ideálu služebníka byli podle Nového zákona především apoštolové, respektive jedinci označovaní jako „dary služebnosti“, tj. osoby nárokové si přímé Boží vyvolení ke specifickému „budování Kristova těla“ v podobě apoštolské, prorocké či například učitelské služby s působností pro celou či významnou část církve, nikoli pouze pro jednotlivou místní církev.¹⁹⁹ Troufám si proto „dary služebnosti“ identifikovat jako specifické univerzální církevní úřady.²⁰⁰ Přes důležitost role učitelů a proroků²⁰¹ lze konstatovat, že vrcholným univerzálním úřadem podle novozákonního textu bylo jednoznačně apoštolství. Jak již bylo řečeno, Nový zákon pojem apoštol užívá jako termín pro jedince, jenž legitimizován Božím „vyvolením“ dále šíří a autoritativně interpretuje Ježíšovo poselství,²⁰² respektive „dosvědčuje Kristovo vzkříšení“.²⁰³ Novozákonní text zároveň dostatečně podrobně odhaluje,

¹⁹⁵ Srov. např. 1Kor 14:26 či Ef 5:18-19. Viz také KÄSEMANN, Ernst. Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre. In: *Idem. Exegetische Versuche und Besinnungen*. Sv. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, s. 32-33.

¹⁹⁶ Viz např. J 10:4.14; 1Kor 2:12.14-16, 6:19 etc.

¹⁹⁷ Viz např. BARTH, *Ephesians 4-6*, s. 477-484.

¹⁹⁸ Sk 6:2.

¹⁹⁹ Ef 4:11-12. Viz např. HOPPE, *List Efezanům; List Kolosanům*, s. 51-54; SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser*, s. 183 či POKORNÝ, *List Efezským*, s. 56.

²⁰⁰ Ve shodě např. se SCHNACKENBURG, Christus, Geist und Gemeinde, zejm. s. 292 a 295. Ostatně, přinejmenším Dvanácti připisuje držení církevního úřadu i novozákonní text (Sk 1:12-26): jejich apoštolství (ἀποστολή) je ztotožňováno se službou (διακονία) a označováno jako úřad, episkopát (ἐπισκοπή).

²⁰¹ Srov. např. Sk 13:1-3.

²⁰² Srov. také KERTELGE, Apostel, sl. 852, dokazující, že takto apoštolové chápala i raná církev.

²⁰³ Sk 1:22.

že náplní činnosti apoštolů byla především misijní aktivita a pastorační i učitelská péče o křesťany.²⁰⁴ V případě apoštolů, respektive všech těchto „univerzálních úřadů“ se však jednoznačně předpokládalo přímo Boží „povolání“,²⁰⁵ za jehož potvrzení byly zřejmě považovány mimo jiné charismatické projevy.²⁰⁶

Úspěch misijních aktivit a početní nárůst křesťanstva vedl již v době působení apoštolů k nutnosti zřízení církevních úřadů s lokální působností, podle všeho apoštolům zprvu přímo podřízených a zpravidla jimi jmenovaných či schvalovaných.²⁰⁷ Je evidentní, že záměrem prvotní církve nebylo rovnostářství ani rozsáhlé aplikování demokratických principů. Postulován byl princip esenciální rovnoprávnosti,²⁰⁸ ovšem při jasném zachování stanovených rolí: od žen se očekávala poddanost jejich vlastním mužům,²⁰⁹ otroci měli prokazovat poslušnost svým pánům.²¹⁰ Nejjasnějším dokladem toho, že rovnostářství nebylo prvocírkevním ideálem, je jeho absence v líčení věčné naděje.²¹¹ Rovnostářství tak pro apoštolskou církev nebylo ani utopickým cílem, což se jasně projevovalo i v praxi. Například apoštol Pavel očekával od „svých“ církví poslušnost vůči své autoritě²¹² a ani v rámci apoštolem založené místní církve nebylo uspořádání rovnostářské či demokratické,²¹³ ale teokratické²¹⁴ a autoritativní. Apoštolové či jimi pověřeni jedinci²¹⁵ z ostatních křesťanů v jednotlivých místních církvích pověřovali větší zodpovědností episkopy (ἐπισκόποι), presbytery (πρεσβύτεροι) a diákoný (διάκονος).

Pojem diákon²¹⁶ pravděpodobně představoval v době prvotní církve jakési souhrnné označení pro jedince pověřené konkrétní dlouhodobou službou, ovšem mimo dary služebnosti, episkopy a presbytery. Za diákoný tak vzhledem k užitému slovníku zřejmě můžeme považovat jedince určené k péči o vdovy v šesté kapitole *Skutků apoštolských*, zvolené z podnětu apoštolů shromážděním křesťanů a ustanovené do služby apoštolským vzkládáním rukou.²¹⁷ Posléze

²⁰⁴ Nejobsáhleji na příkladu apoštola Pavla, jehož misijní aktivity popisuje druhá polovina *Skutků apoštolských* a jehož pastorační i učitelská činnost je zřejmá z jeho listů.

²⁰⁵ Srov. Ef 4:11-12; 1Kor 1:1 či 2Kor 1:1.

²⁰⁶ 2Kor 12:12.

²⁰⁷ Srov. RYŠKOVÁ, *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 371.

²⁰⁸ Nejjednoznačněji v Gal 3:28.

²⁰⁹ Např. Ef 5:22.

²¹⁰ Např. Kol 3:22.

²¹¹ Srov. např. Lk 19:11-27.

²¹² Viz celý *Druhý list Korintským*.

²¹³ Jednoznačná argumentace proti takovému názoru viz např. JOHNSON, Luke Timothy. *The First and Second Letters to Timothy: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 35A. New York: Doubleday, 2001, s. 220-223, zejm. citát na s. 220: „Jedině teologické přesvědčení, že Pavlova společenství byla nutně výlučně charismatická a z principu odporující struktuře, může být vysvětlením pro to, jakým způsobem je systematicky badateli snižována váha jasných důkazů předložených těmito epištolami [tj. epištolami, u kterých není zpochybňováno Pavlovo autorství].“

²¹⁴ „Tato svatá obec byla teokracií, inspirovanou a řízenou Duchem svatým, a její správci, apoštolové, nebyli mluvčími obce, nýbrž Krista, jenž si je vyvolil a přenesl na ně svou božskou pravomoc.“ (DAWSON, Christopher. *Zrození Evropy: Úvod do dějin evropské jednoty*. Praha: Vyšehrad, 1994, s. 41).

²¹⁵ Srov. Tit 1:5.

²¹⁶ Podrobněji viz VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve I*, s. 13-14.

²¹⁷ Sk 6:1-6.

zřejmě pojem diákon začal být užíván zejména pro označení jedince ustanoveného do služby napomáhající vyšším lokálním úřadům, tj. episkopům a presbyterům.²¹⁸ Pojmy episkop²¹⁹ a presbyter²²⁰ byly zpočátku synonymní či se přinejmenším do značné míry překrývaly.²²¹ Domněnka, že již v novozákonních textech byly termíny odlišeny, a to tak, že součástí sboru starších byl jeden episkop,²²² není z novozákonních textů průkazná, naopak se zdá jejich vyznění spíše odporovat.²²³ Považuji ji za anachronickou snahu nalézt v pojmech stádium pro badatele dostatečně „plynule“ předznamenávající pozdější jasné odlišení termínů.²²⁴

První list Petrův označuje jako episkopa Ježíše Krista²²⁵ a spojuje toto označení s jeho pastýřskou péčí o křesťany. Apoštol Pavel podle *Skutků apoštolských* skupině označené jednou jako presbyteři,²²⁶ podruhé jako episkopové sdělil: „Dávejte pozor na sebe i celé stádo, ve kterém si vás Duch svatý ustanovil za strážce, abyste byli pastýři Boží církve.“²²⁷ Slovo ἐπίσκοπος znamená „dohlížitel“, ze samotného pojmu je tak evidentní úkol dohlížet, dávat pozor, dbát na ostatní.²²⁸ Jako presbyteři byli v době vzniku církve označováni členové židovského sanhedrinu.²²⁹ Zdá se proto zřejmé, že od presbyterů a episkopů se očekávala pastorační péče o místní církve v nejširším možném smyslu, tj. včetně úkolů organizačních, správy případného církevního majetku, zajištění kázání, respektive bohoslužeb jako takových, či církevní kázně. Nepřekvapí proto, že již Nový zákon hodnotí tyto úřady jako něco výjimečně hodnotného a chvályhodného.²³⁰

Zodpovědnost i čest připisované službě a autoritě svěřených episkopům či presbyterům šly ruku v ruce s požadavky na osvědčení se. Držitelem těchto církevních úřadů se měl stát jedinec člověk morálně bezúhonný, s prověřeným a bezvadným charakterem, s dobrou pověstí a znalý i schopný učení – a to vše muselo být ověřeno na tom, jak spravuje své manželství, svou rodinu, respektive celou svou domácnost.²³¹ Zdá se, že presbyteři a episkopové byli přednostně rekrutováni z majitelů domů, v nichž se křesťané na daných místech scházeli,²³² a tudíž spíše

²¹⁸ Srov. Fp 1:1.

²¹⁹ Podrobněji viz VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve I*, s. 10-11.

²²⁰ Podrobněji viz *ibid.*, s. 11-13.

²²¹ Srov. Sk 20:17.28 či absenci presbyterů ve Fp 1:1.

²²² Jak se domnívají například POKORNÝ – HECKEL, Úvod do Nového zákona, s. 698 nad textem epištoly Titovy.

²²³ Viz např. množné číslo ve Sk 20:28 i Fp 1:1.

²²⁴ Jednoznačné odlišení je patrné teprve u Ignáce Antiochijského (např. IGNATIUS ANTIOCHENSIS. *Ep. ad Magnesios* 6,1), jenž je zastáncem a prosazovatelem monarchického episkopátu oproti kolektivnímu vedení (srov. např. *idem. Ep. ad Ephesios* 6,1).

²²⁵ 1Pt 2:25.

²²⁶ Sk 20:17.

²²⁷ Sk 20:28.

²²⁸ Srov. YOUNG, Frances Margaret. *The Theology of the Pastoral Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 103.

²²⁹ Viz VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve I*, s. 12.

²³⁰ „Věrohodné je to slovo: Kdo chce být biskupem, touží po krásném úkolu.“ (1Tim 3:1).

²³¹ 1Tim 3:2-7. Viz také BARCLAY, William. *The Letters to Timothy, Titus, and Philemon*. The Daily Study Bible Series. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1975, s. 69-84.

²³² Srov. Řím 16:5; 1Kor 16:19; Kol 4:15.

z majetnějších křesťanů, což by bylo pochopitelné například vzhledem k potřebě možnosti svobodnějšího disponování s vlastním časem v zájmu péče o druhé. Držitelem některých církevních úřadů snad mohly být i ženy, jak se zdá zvláště ze zmínek o Priscille²³³ a Foibé,²³⁴ jakkoli se tomu jiná místa zdají odporovat²³⁵ a mezi badateli o této otázce dosud nepanuje shoda.²³⁶ Například *Skutky apoštolské* hovoří o „vyvolení“ Duchem svatým i v případě episkopů a presbyterů,²³⁷ zdá se však zřejmé, že to neprobíhalo obdobně „autonomně“ jako v případě darů služebnosti, nýbrž primárně zprostředkovaně skrze rozhodnutí apoštola²³⁸ nebo jím pověřené osoby či osob.²³⁹ Možnost volby presbyterů či episkopů celým shromážděním křesťanů dané místní církve není v Novém zákoně doložena ani reflektována, pro období prvotní církve tak není pravděpodobná. Ustanovení do úřadu probíhalo zřejmě vzkládáním rukou.²⁴⁰

Prvotní církev si představovala, že ti nejdokonaleji osobně následující Krista, ti nejlépe naplňující Ježíšovy požadavky, jejichž příkladný křesťanský život i potřebné vůdčí a správcovské schopnosti lze dostatečně prokázat viditelnými „výsledky“ jejich péče o vlastní rodinu, budou jmenováni do církevního úřadu presbytera či episkopa. Odhlédneme-li od „univerzálních úřadů“, představovalo řádné provádění těchto lokálních úřadů z logiky věci ideální prožití křesťanského života. Přes existenci „univerzálních“ i lokálních církevních úřadů je však evidentní, že prvotní církev očekávala participaci na službě a církevním dění ode všech křesťanů, a platnost služebného ideálu se tak nevztahovala pouze na držitele církevních úřadů, ale na celek křesťanstva.

Vývoj ideálu v rané církvi

S opadáním akutnosti eschatologického očekávání, a tudíž i uvádáním prvotního takřka absolutně determinujícího misijního zaměření i vzhledem k absenci dalších obdobně charismatických a všeobecně tak akceptovaných postav jako byli apoštolové, došlo

²³³ Sk 18:26; Řím 16:3; 1Kor 16:19. Pozoruhodné je pořadí, ve kterém jsou Priscilla a její manžel Akvilas v novozákonních textech uváděni. Když Pavel zmiňuje církev, která se nacházela v jejich domě, uvádí prvního Akvilase, když však píše o jejich pomoci jeho službě, uvádí první Priscillu.

²³⁴ Řím 16:1.

²³⁵ Např. 1Kor 14:34-35 a 1Tim 2:11-12.

²³⁶ Srov. např. BELLEVILLE, Linda L. Women in Ministry: An egalitarian perspective. In: GUNDRY, Stanley N. – BECK, James R. (eds.). *Two views on women in ministry*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005, s. 21-103; BLOMBERG, Craig L. Women in ministry: A complementarian perspective. In: GUNDRY, Stanley N. – BECK, James R. (eds.). *Two views on women in ministry*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005, s. 123-184; SHAW, Jane. Women, gender, and ecclesiastical history. *Journal of Ecclesiastical History* 55/1 (2004), zejm. s. 105; DEI, Daniel – OSEI-BONSU, Robert. The Female Ordination Debate: Theological Reflections. *Asia-Africa Journal of Mission and Ministry* 11 (2015), s. 31-62 či BILEZIKIAN, Gilbert. *Beyond sex roles: What the Bible says about a woman's place in church and family*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.

²³⁷ Srov. Sk 20:28.

²³⁸ Srov. Sk 14:23.

²³⁹ Srov. např. 1Tim 5:22.

²⁴⁰ Srov. 1Tim 4:14 a 2Tim 1:6.

v poapoštolské době k dalšímu nárůstu důležitosti lokálních církevních úřadů.²⁴¹ Rekonstrukce přesného vývoje pojetí církevních úřadů a ideálu církevního služebníka v průběhu 2. a 3. století je z dochovaných pramenů nemožná,²⁴² a snaha o ni tak vede nutně k četným spekulacím. Evidentní však je, že výsledkem tohoto procesu bylo prosazení struktury vedení místní církve, v jejímž čele ve 3. století stál biskup, jemu podřízeni a nápomocní měli být presbyteri a též níže postavení diákoní.²⁴³ Jakkoli v této době dosud nedošlo k striktnímu oddělení kléru a laiků, jisté rozdělení na duchovně sloužící a ty, jimž je slouženo, je zřejmé.²⁴⁴ Stejně tak proběhlo vyzdvižení statusu církevních služebníků, a zejména biskupa, předpokládající jeho nepostradatelnost pro fungování místní církve,²⁴⁵ a to zvláště vzhledem k prosazení obětního charakteru eucharistie²⁴⁶ a aplikování analogie mezi církevními služebníky a starozákonními kněžími.²⁴⁷ Biskup se postupně stával nejen vůdcem místní církve, ale také jakýmsi garantem pravověrnosti a jednoty církve.²⁴⁸ Opuštěn již byl princip ověření charismatickými projevy, jenž byl nahrazen jednak legitimizací založenou na přímé návaznosti na apoštoly,²⁴⁹ jednak svěcením, tj. mysticky interpretovaným ustanovením do úřadu.²⁵⁰

Spisy apoštolských otců, jakkoli zdaleka neposkytují kompletní obraz vývoje ideálu církevního služebníka ani samotných církevních úřadů, nabízejí několik dílčích vhledů do pojetí církevních úřadů v první polovině 2. století. Z *Didaché* je patrné, že charismatičtí služebníci nespojení pevně s jediným místem byli zřejmě dosud alespoň na některých místech poměrně oblíbení, text však vykazuje snahu zdůraznit oproti těmto potulným jedincům váhu lokálních služebníků.²⁵¹ Snad právě pochybnosti o autoritě místního vedení mohly vést Ignáce Antiochijského k na jeho dobu velmi radikální argumentaci ve prospěch monepiskopátu,²⁵²

²⁴¹ Srov. RYŠKOVÁ, *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 370-372.

²⁴² Srov. VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve I*, s. 9.

²⁴³ Srov. např. BRENT, Allen. *Hippolytus & the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*. Leiden – New York – Köln: Brill, 1995, s. 453-540.

²⁴⁴ Srov. VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve I*, s. 19.

²⁴⁵ Srov. např. HALL, Stuart George. Institutions in the pre-Constantinian *ecclesia*. In: MITCHELL, Margaret M. – YOUNG, Frances M. (eds.). *The Cambridge History of Christianity*. Sv. 1.: Origins to Constantine. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 421.

²⁴⁶ Jakkoli zejm. mnozí katoličtí a anglikánští badatelé mají tendenci apologeticky dokazovat, že eucharistie měla obětní charakter od samého počátku (viz např. DALY, Robert J. *Christian Sacrifice: The Judeo-Christian Background before Origen*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1978). Tato hypotéza je nejen nepřesvědčivá, ale navíc představuje „obohacování“ relevantních novozákonních textů o v nich nepřítomné významové roviny v zájmu dokázání teze, kterou v nich tyto badatelé příliš očividně od počátku touží nalézt, srov. např. ilustrativně nepodloženou argumentaci G. D. Kilpatricka pro obětní charakter eucharistie v Pavlových slovech v 1Kor 11:27-30 (KILPATRICK, George Dunbar. *The Eucharist in Bible and Liturgy: The Moorhouse Lectures 1975*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, s. 53-54).

²⁴⁷ Srov. HANSON, Richard P. C. *Christian Priesthood Examined*. Guildford: Lutterworth Press, 1979, zejm. s. 52-58; BROWN, Raymond. *Priest and Bishop: Biblical Reflections*. Paramus, NJ: Paulist Press, 1970, zejm. s. 40 či STEWART, Bryan A. *Priest of my People: Levitical Paradigms for Early Christian Ministers*. New York: Peter Lang, 2015.

²⁴⁸ Srov. např. HALL, Institutions in the pre-Constantinian *ecclesia*, s. 419.

²⁴⁹ Srov. *ibid.*

²⁵⁰ Srov. FERGUSON, Everett. *The Early Church at Work and Worship*. Sv. 1.: Ministry, Ordination, Covenant, and Canon. Cambridge: James Clarke & Co, 2014, s. 28-135.

²⁵¹ *Didache* 15,2; srov. VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve I*, s. 44.

²⁵² Srov. např. IGNATIUS ANTIOCHENSIS. *Ep. ad Ephesios* 6,1 či *idem. Ep. ad Trallianos* 2,1.

čímž, zdá se, poněkud „předběhl dobu“.²⁵³ Také *První list Klementův* odhaluje jisté napětí týkající se církevních úřadů, a to konkrétně v korintské církvi, kde se zastal podle něj řádně ustanovených služebníků proti nad ostatní určitými kvalitami vynikajícím mladým jedincům,²⁵⁴ osobujícím si proto právo vedení církve převzít.²⁵⁵ Z těchto pramenů můžeme obezřetně vyvodit, že zřejmě ne zcela ojediněle docházelo k ohrožení či zpochybnění lokálního vedení, někdy snad argumentací založenou na charismatických projevech, ovšem jistě nikoli výlučně, v reakci na což probíhala snaha upevnit postavení těchto místních služebníků, jejichž legitimita začala být odvozována primárně z řádného ustanovení apoštoly, respektive těmi, koho ustanovili apoštolové,²⁵⁶ ovšem s předpokladem zastávání svěřeného úřadu „bezvadně a se ctí“.²⁵⁷

Ve snaze zamezit dalším vnitrocírkevním sporům o vedení či zpochybňováním autority došlo nejen k důkladnější legitimizaci, ale též k cílenému posilování významu lokálních církevních úřadů. Episkopové tak byli interpretováni jako pokračovatelé apoštolů,²⁵⁸ mimo jiné na úkor charismatických potulných misionářů a proroků, kteří tento nárok velmi pravděpodobně také vznášeli.²⁵⁹ Ideálem tak přestávalo být misijní, prorocké či učitelské působení napříč církvemi, jako ideál se začala prosazovat lokálněji orientovaná, ale zato setrvalá péče o svěřené křesťany ve vlastní místní církvi. Opouštění argumentace charismatickými projevy bylo zřejmě způsobené skutečností, že se jimi pokoušeli své působení a svou autoritu legitimizovat četní problematičtí jedinci,²⁶⁰ včetně „křesťanských“ gnostiků,²⁶¹ jejichž učení zpochybňovalo mnohá základní evangelijní východiska. Reakcí na výsledný úpadek charismatických projevů bylo montanistické hnutí (kritizující však též uvádající morálku), jehož důsledkem v církvi byl další výrazný nárůst skepse vůči charismatickým projevům a o to větší důraz na formalizaci.²⁶² Teprve v reakci na montanismus tak pravděpodobně charismatičtí služebníci definitivně přestali být v rané církvi šířeji akceptováni a lokální církevní úřady se dočkaly dalšího přeznačení, jelikož byly interpretovány jako „charismatické“, nikoli však na základě charismatických projevů, nýbrž takřkajíc „mocí“

²⁵³ Srov. např. VOGT, Hermann Josef. Ignatius von Antiochien über den Bischof und seine Gemeinde. *Theologische Quartalschrift* 158 (1978), s. 13-27.

²⁵⁴ Srov. např. 1Kl 48,5. Ztotožnění předností těchto jedinců s charismatickými projevy je populární tezí (tak např. RICHARDSON, Cyril Charles. *Early Christian Fathers*. London: SCM, 1953, s. 34 či BIHLMEYER, Karl. *Das Apostolischen Väter*. Sv. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1964, s. 104-108), jakkoli ze samotného listu neprokazatelnou (srov. TÖRÖK, Klement Římský, s. 109-111).

²⁵⁵ Viz 1Kl 44,3.5.

²⁵⁶ Srov. *ibid.* 44,1-3 či IRENAEUS. *Adversus haereses* 3,3,1.

²⁵⁷ 1Kl 44,6 (citace v češtině dle *Spisy apoštolských otců*, s. 85).

²⁵⁸ Srov. např. ORIGENES. *Homiliae in Lucam*, ad Lk 12:2.

²⁵⁹ Srov. KERTELGE, Apostel, sl. 852.

²⁶⁰ Srov. ostatně již 1Kor a 2Kor.

²⁶¹ Srov. např. popis Šimona Mága dle *Actus Vercellenses*, *passim*.

²⁶² K montanismu viz např. TREVETT, *Montanism*; *Idem*. *Apocalypse, Ignatius, Montanism: Seeking the Seeds. Vigiliae Christianae* 43/4 (1989), s. 313-338 či TABBERNEE, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments*.

úřadu, pokud stál v řádné posloupnosti.²⁶³ Mělo se tak dít na základě svěcení,²⁶⁴ interpretovaného mysticky jako dar Ducha svatého, spojovaný již nikoli s prorokováním, uzdravováním a dalšími charismatickými projevy, ale s „mocí“ vysluhovat jakožto „velekněz“ svátosti, zejména eucharistii.²⁶⁵ Ta mezitím nabyla obětního charakteru, přičemž první dochovaný projev tohoto přeznačení prvocírkevního „lámání chleba“ obsahuje již *Didaché*.²⁶⁶ Vzhledem k absenci jakéhokoli náznaku v obsírnějších popisech eucharistie například u Justina,²⁶⁷ kde by se vzhledem k apologetickému zaměření vyloženě nabízelo obětní charakter eucharistie zdůraznit, je nutné konstatovat, že pojetí naznačené v *Didaché* nanejvýš „předběhlo dobu“ podobně jako Ignác Antiochijský svým důrazem na monepiskopát, přinejmenším v první polovině 2. století však dosud nebylo běžné.

Jakkoli přesný vývoj není možné rekonstruovat, zřejmě v důsledku snahy o upevnění pozice lokálních církevních úřadů v rámci církve²⁶⁸ a přeznačení eucharistie na oběť začala být role těchto církevních služebníků stále více interpretovaná pomocí analogie se starozákonním kněžstvem.²⁶⁹ Starozákonní levité a áronovští kněží měli, roztroušeni po celém Izraeli, vedle klíčové úlohy obětní lid vyučovat Zákonu a zřejmě alespoň ideálně zastávat i roli pastorační a roli náboženského soudce,²⁷⁰ což v hrubých rysech odpovídalo službě, jež se očekávala od biskupů a presbyterů, není proto příliš překvapivé, že se raná církev k využití této analogie začala uchýlovat, zdála se totiž vyloženě nabízet. Právě z toho, že se tak očividně nabízí, a přitom ji Nový zákon nikde nevyužívá, přestože tvorba analogií se starozákonním sdělením se dá označit za primární výkladový nástroj prvotní církve, je – pokud nehledáme jen potvrzení předem chtěných závěrů – nutné konstatovat, že prvotní církev se ztotožnění církevních služebníků s kněžími záměrně a velmi bedlivě vyhýbala. Opět není možné přesně rekonstruovat, kdy a jak k opuštění tohoto záměrného novozákonního vyhýbání se došlo, prvním dochovaným označením episkopů a presbyterů jako kněží jsou však slova Tertuliána.²⁷¹ Je evidentní, že raná církev postupně začala zvláště biskupy chápat v souladu

²⁶³ Vývoj tímto směrem již viz např. HIPPOLYTUS. *Traditio apostolica* 1 („Duch svatý pro úpadek či omyl, který se před časem objevil a spočívá v neznalosti, a pro neznalé, dává dokonalou milost těm, kdo vyznávají pravou víru, totiž představeným církve, aby poznávali, jak všechno předávat a sřížet.“; český překlad zde i dále převzat z HIPPOLYT ŘÍMSKÝ. *Apoštolská tradice*. Prameny spirituality IV. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2000, zde s. 17).

²⁶⁴ Srov. již HIPPOLYTUS. *Traditio apostolica* 3 („I nyní vylij sílu, která pochází od Tebe, sílu svrchovaného Ducha, kterého jsi dal svému milovanému Synu Ježíši Kristu a kterého On dal Tvým svatým apoštolům.“).

²⁶⁵ Viz *ibid.*

²⁶⁶ *Didache* 14,1-3.

²⁶⁷ IUSTINUS MARTYR. *Apologia prima* 65,1-5 a 67,3-8.

²⁶⁸ Nikoli primárně vůči nekřesťanskému okolí, jak se domnívá např. BRENT, Allen. *The Imperial Cult and the Development of Church Order: Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity Before the Age of Cyprian*. Leiden: Brill, 1999, s. xxi, ale u ostatních křesťanů, např. proto, aby se ochotně podíleli na materiálním zajištění církevních služebníků, srov. ORIGENES. *Homiliae in Jesum Nave*, ad Joz 17:3.

²⁶⁹ Srov. STEWART, *Priest of my People*.

²⁷⁰ Lv 10:11; Dt 33:8-10; viz také Dt 17:8, 24:8; 2Par 35:3 etc.

²⁷¹ Viz např. TERTULLIANUS. *De baptismo* 17,1, srov. např. BÉVENOT, Maurice. „Sacerdos“ as understood by Cyprian and Tertullian. *The Journal of Theological Studies* 30/2 (1979), s. 413-429. Snaha četných badatelů nalézt v užití příkladu řádu

s tímto Novému zákonu cizím užitím analogie se starozákonním kněžstvem a v souladu s obětním charakterem, jež oproti novozákonním textům nabyla eucharistie, jako obětníky²⁷² a prostředníky mezi Bohem a ostatními křesťany,²⁷³ čímž však došlo k tomu, že jedinci nezastávající církevní úřad byli nejen vyučováni, spravováni a vedeni, ale proti představám prvotní církve postupně ve značné míře ztráceli přímou účast na duchovním životě církve, jež se stále více omezovala na tím výlučnější skupinu „duchovních“,²⁷⁴ prostředkujících ostatním křesťanům jinak nedostupnou Boží milost.²⁷⁵

Přestože již Ignác Antiochijský považoval hierarchii duchovních v podobě episkop – presbyteri – diákonů nejen za nejvhodnější, ale za jedinou správnou variantu, reflektující na zemi nebeské uspořádání,²⁷⁶ prosadila se tato struktura církevních úřadů teprve postupně, definitivně snad teprve začátkem 3. století.²⁷⁷ Nejen²⁷⁸ z Ignácova nejmenování římského biskupa²⁷⁹ se zdá být pravděpodobné, že například v Římě dosud na začátku 2. století fungovalo vedení kolektivní.²⁸⁰ Lze se však domnívat, že bylo pouze otázkou času, kdy bude v případě kolektivního vedení některý z vedoucích vynikat a jeho slovo bude mít větší váhu než slovo ostatních.²⁸¹ Bez ohledu na přesný vývoj je zřejmé, že koncem 2. století již úřad biskupa značně vynikal nad ostatní církevní úřady,²⁸² a že služebným ideálem se tak stala služba v pozici biskupa. Za doklad tohoto tvrzení považuji i poprvé se objevující otazníky, zda je vhodné o postavení biskupa usilovat²⁸³ – aby se tato otázka mohla stát zaznamenaníhodným tématem, muselo být v církvi nejen široce rozšířené přesvědčení, že ideálem je právě služba biskupská, ale dokonce i známé příklady jedinců, kteří o úřad až příliš asertivně usilovali a nedostáli jeho nárokům.

obětí a kněžského úřadu ve Starém zákoně Klementem Římským (1Kl 40-44) ztotožnění církevních služebníků se starozákonními kněžími je hrubě mylná. Klementova „zmínka představuje obdobný vysvětlující příklad jako například popis řádu stvořeného světa ve 20. kapitole.“ Klement její pomocí „pouze poukazuje, že [starozákonní služba] měla pevná pravidla,“ čímž se snaží ilustrovat, že církevní služba „má také určitá pravidla a řád, které křesťané musí zachovávat.“ (TÖRÖK, *Klement Římský*, s. 26). Výstižně viz také NOLL, Ray Robert. *Christian Ministerial Priesthood: A Search for its Beginning in the Primary Documents of the Apostolic Fathers*. San Francisco: Catholic Scholars Press, 1993, s. 79: „Tvrdit, že se Klement v kap. 43 a 44 snažil ztotožnit křesťanského biskupa s knězem, znamená zcela minout smysl [jím užitý] analogie.“

²⁷² Např. CYPRIANUS. *Ep.* 1,1-2.

²⁷³ Viz již např. ORIGENES. *Homiliae in Jesum Nave*, ad Joz 17:3.

²⁷⁴ Tak např. SCHILLEBEECKX, Edward. *Church: The Human Story of God*. New York: Crossroads, 1993, např. s. 198-199.

²⁷⁵ Srov. např. *Didascalia apostolorum* 2,33,2.

²⁷⁶ BOWER, Richard A. The Meaning of ἐπισκοπὴν in the Epistles of St. Ignatius of Antioch. *Vigiliae Christianae* 28/1 [1974], s. 4-5.

²⁷⁷ Srov. BRENT, *Hippolytus & the Roman Church in the Third Century*, s. 453-540.

²⁷⁸ Podrobněji viz např. HALL, *Institutions in the pre-Constantinian ecclesia*, s. 418-419.

²⁷⁹ Viz IGNATIUS ANTIOCHENSIS. *Ep. ad Romanos*.

²⁸⁰ Jakkoli je toto tvrzení pochopitelně zpochybňováno katolickými badateli, srov. např. VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve I*, s. 70-71.

²⁸¹ Určitý náznak lze spatřovat např. v dodatku uváděném pouze v některých novozákonních rukopisech v 2Tim 4:22 a Tit 3:15, kde proznívá určitá přednost Timotea v Efězu, respektive Tita na Krétě.

²⁸² Srov. např. MEEKS, Wayne A. Social and ecclesial life of the earliest Christians. In: MITCHELL, Margaret M. – YOUNG, Frances M. (eds.). *The Cambridge History of Christianity*. Sv. 1.: Origins to Constantine. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 153.

²⁸³ Srov. ORIGENES. *Homiliae in Isaiam*, ad Iz 6:1.

Požadavky na kandidáty na biskupství jakožto vrcholné uskutečnění ideálu církevního služebníka se v rané církvi do značné míry odvíjely od požadavků formulovaných v pastorálních epištolách. Mělo se jednat o jedince bezúhonné, střídme, ne hrabivé, rozvážené, mírné, pravdivé i osvědčené, stručně řečeno poslušné Kristových příkázání a evangelií.²⁸⁴ Novozákonní požadavek, aby byl „jedné ženy muž“,²⁸⁵ byl snad i vlivem analogie se starozákonními kněžími interpretován jako podmínka, že smí být pouze jednou ženatý.²⁸⁶ Ve snaze vyhnout se podezření z nepřístojnosti bylo postupně rozvíjeno téma vhodnosti vyhýbání se církevních služebníků společnosti žen, například v jediné domácnosti.²⁸⁷ Oproti prvocírkevní praxi vybrání církevních služebníků nadřazenými apoštoly se v poapoštolské době zřejmě výrazněji prosadilo zapojení ostatních křesťanů formou volby, po které následovalo vlastní ustanovení svěcením.²⁸⁸

Od biskupa se v rané církvi očekávalo, že se bude ideálně věnovat pouze službě, nikoli „světským“ záležitostem.²⁸⁹ Měli svěřené křesťany vyučovat Božímu slovu,²⁹⁰ napomínat, povzbuzovat²⁹¹ i soudit,²⁹² tj. pastýřsky na církev dohlížet,²⁹³ být ostatním vzorem,²⁹⁴ věnovat se oltáři a obětem,²⁹⁵ křtít a ustanovovat další služebníky,²⁹⁶ přijímat kajícíky²⁹⁷ či zajišťovat charitativní péči.²⁹⁸ Dále rostla též důležitost biskupů pro zajištění pravověrnosti, očekávalo se od nich mimo jiné obhajování nauky před protivníky a rozsuzování mezi pravým učením a herezí.²⁹⁹ Argument apoštolské posloupnosti – tj. legitimizace biskupů apoštolskou autoritou skrze ustanovení apoštoly a následně těmi, koho ustanovili apoštolové etc. –, jenž se ve 2. století prosadil, se ukázal být rozhodující „zbraní“ pro vítězství křesťanské nauky nad gnostickým

²⁸⁴ Viz *Didache* 15,1; POLYCARPUS SMYRNAEUS. *Ep. ad Philippenses* 5,1-2; *Didascalia apostolorum* 2,24,4 či CLEMENS ALEXANDRINUS. *Stromateis* 6,106,1-2.

²⁸⁵ 1Tim 3:2 a Tit 1:6.

²⁸⁶ Viz TERTULLIANUS. *De exhortatione castitatis* 7,1. Podle mého názoru se jedná o chybný výklad novozákonního ustanovení, jehož smysl spatřuji v zamítnutí v tehdejší době běžné praxe pohlavního styku s vlastními otrokyněmi, nepovažovaného společností za cizoložství.

²⁸⁷ Srov. *HE* 7,30,13.

²⁸⁸ Srov. HIPPOLYTUS. *Traditio apostolica* 2.

²⁸⁹ Např. ORIGENES. *Homiliae in Genesis*, ad Gn 16:5.

²⁹⁰ Např. *Didascalia apostolorum* 2,5,3-5.

²⁹¹ Např. *ibid.* 2,12,1.

²⁹² Např. *ibid.* 2,11,2.

²⁹³ Např. ORIGENES. *Homiliae in Jesum Nave*, ad Joz 7:6.

²⁹⁴ Např. *Didascalia apostolorum* 2,6,6.

²⁹⁵ Např. CYPRIANUS. *Ep.* 1,2.

²⁹⁶ Např. FIRMILIANOS. *Ep. ad Cyprianum* 7,4.

²⁹⁷ Např. *Didascalia apostolorum* 2,24,2.

²⁹⁸ Např. *ibid.* 2,4,5.

²⁹⁹ Srov. FIRMILIANOS. *Ep. ad Cyprianum* 17.

synkretismem.³⁰⁰ Ostatně, v „první linii“ tohoto boje stáli biskupové jako Irenej z Lyonu³⁰¹ či Hippolyt Římský.³⁰²



Ideál církevního služebníka byl pro prvotní církev natolik významný, že se nezdřáhala všechny křesťany identifikovat jako Boží služebníky a očekávat od nich určitou míru participace na službě. Četná novozákonní místa jakoby ani nepřipouštěla možnost existence nesloužícího křesťana. To však neznamenalo, že by prvotní církev za ideální považovala demokratické či rovnostářské uspořádání. I různá míra a odlišné druhy služby v církvi měly rozličnou vážnost, přičemž v době prvotní církve mělo vrcholnou důležitost i úctu apoštolství. Již během apoštolské éry však s rozšířením křesťanství narůstala důležitost lokálních církevních úřadů, určených k péči o křesťany v místní církvi, jakkoli byly doposud podřízené apoštolské autoritě. Role episkopů, presbyterů a diákonů dále rostla v poapoštolské době, když opadlo akutní eschatologické očekávání a misijní ideál již nebyl tak určujícím a kdy se již církvi nedostávalo obdobně charismatických a tak všeobecně akceptovaných postav jako byli apoštolové.

Rekonstrukce přesného vývoje církevních úřadů v rané církvi je na základě dochovaných pramenů prakticky nemožná, je však zřejmé, že v průběhu 2. a 3. století došlo k několika závažným posunům v jejich pojetí. Postupné opouštění původního výrazně charismatického rázu, k němuž docházelo v důsledku zneužívání „roušky charismatičnosti“ problematickými jedinci a skupinami, jako zejména „křesťanskými“ gnostiky, představovalo z dnešního pohledu snad nejnapadnější, nikoli však nejpodstatnější odklon od prvocírkevního ideálu a novozákonního chápání. Ostatně, kritika přílišného nadřazení důležitosti charismatických projevů je opakovaně přítomná již v Novém zákoně. Charismatické projevy se, zdá se, definitivně staly okrajovým a namnoze i problematickým rysem v reakci na montanismus.

Skutečně zásadním odklonem od prvocírkevního pojetí nebylo ani tak opuštění charismatického rázu služby jako důsledná aplikace analogie lokálních církevních služebníků

³⁰⁰ „Za správnou souvislost s apoštolskou autoritou měl dále ručit biskupský úřad... biskup je nástupce apoštolů, dědic jejich učitelského úřadu, zmocněný za strážce a živého tlumočníka jejich odkazu právě nepřetržitým, od apoštolů ustaveným nástupnictvím... Přitom se rozumělo, že církev zachovává při pravdě Duch svatý. V protikladu k heretikům, kteří se rovněž dovolávali duchovních darů a různých autorit, byla vyzdvížena právě autorita přímých nástupců apoštolských, na nichž spočívá *charisma veritatis*.“ (ŘÍČAN, Rudolf – MOLNAR, Amedeo. *Dvanáct století církevních dějin*. Praha: Kalich, 2008, s. 77). Srov. také „křesťanství... přežilo, protože mělo systém církevní organizace a princip autority, čímž se odlišovalo ode všech jiných náboženských útvarů té doby.“ (DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 41).

³⁰¹ Jeho životním dílem je protignostický spis *Adversus haereses* (původní řecký název v překladu zní „Odhalení a odmítnutí předstíraného, avšak falešného poznání“), v češtině IRENAEUS. *Svatého otce Ireneje Patero kněze proti kacířství*. Překl. Jan Nepomuk František Desolda. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1876.

³⁰² Jakkoli je Hippolytův biskupský úřad považován za vzdoropapežství. Připisováno mu obvykle bývá autorství spisu *Odmítnutí všech herezí*.

se starozákonním kněžstvem. Důsledkem bylo opuštění prvotního ideálu participace všech křesťanů na službě a duchovním životě církve a (nejen symbolického, nýbrž vážně míněného) chápání všech křesťanů jako kněží oproti starozákonnímu konceptu kněžského zprostředkování. Bez ohledu na subjektivní hodnocení³⁰³ je evidentní, že se jednalo o naprosto zásadní odklon od prvocírkevního pojetí. Apologetická tvrzení, podle nichž tento proces „není podle všeho znakem zpohanštění církve ani jejího zpronevření se novozákonnímu ideálu“, ³⁰⁴ nemohou nahradit zpravidla absentující badatelskou reflexi skutečnosti, že Nový zákon se kněžskému pojmosloví pro církevní služebníky ostražitě a úmyslně vyhýbal, ani pokus o objasnění této prvocírkevní opatrnosti. Podle mého názoru byla analogie církevních služebníků se starozákonními kněžími pro prvotní církev nepřijatelná jednak z důvodu jejího vztahování služebního ideálu na každého křesťana, a především pro přesvědčení o nepotřebě kněžského zprostředkování vzhledem k její představě, že každý křesťan bude mít osobní vztah s Bohem, respektive že každému křesťanovi Bůh uděluje darem svého Ducha – v přesvědčení, že se naplňuje starozákonní proroctví o seslání Božího Ducha „na všechny lidi“, muže i ženy, mladé i staré.³⁰⁵ Tím vzhledem k nepřítomnosti rovnostářských tendencí (a to i v podobě ideálu) v prvotní církvi nemělo být dosaženo absence hierarchie, řádu, vedení či například autoritativního výkladu Písma, prvotní církev si však představovala, že církev bude oproti starozákonnímu Izraeli uspořádaným a teokraticky spravovaným společenstvím těch, kdo sami disponují přímým přístupem k Bohu i Boží milosti, tj. společenstvím Duchem svatým „naplněných“ kněží s jediným svým statusem zcela vybočujícím veleknězem Ježíšem Kristem. Proměna ideálu církevního služebníka aplikací analogie se starozákonním kněžstvem probíhala podle všeho zvláště v důsledku vnitrocírkevních sporů, ohrožujících či zpochybňujících postavení lokálních církevních služebníků, jejichž pozici proto byla snaha upevnit. Přispělo zřejmě i přeznačení eucharistie na oběť, které se prosadilo ve 2. století. Jedním z podstatných výsledků bylo rozvinutí původního vzkládání rukou, jímž byli zřejmě tyto služebníci ustanoveni do úřadu v době prvotní církve, do mysticky interpretovaného svěcení, jímž měl být předán tomu, kdo byl ustanoven do církevního úřadu, dar Ducha svatého, podle prvotní církve určený všem křesťanům, podle rané církve již však stále více vyhrazený pouze pro „duchovní“ a stále více formalizovaný do podoby viditelně se neprojevoujícího zmocnění zejména k vysluhování eucharistie a zprostředkování odpuštění hříchů. Lze tak poněkud vyhrcočně konstatovat, že

³⁰³ Přičemž mnozí badatelé vzhledem ke své konfesijní příslušnosti hodnotí tento vývoj pozitivně. Srov. např. „Nejedná se tu o úpadek, ale o hlubší vnímání Božího působení v dějinách Božího lidu...“ či slova o „prohloubení teologické reflexe“ apod., jimiž důslednou raně církevní aplikaci analogie církevních služebníků se starozákonním kněžstvem hájí VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve I*, s. 18.

³⁰⁴ Tak *ibid.*

³⁰⁵ Joel 2:28-32, viz výslovnou interpretaci tohoto starozákonního proroctví jako uskutečňujícího se v prvotní církvi ve Sk 2:15-21.

hodnoceno prvocírkevními měřítky byli církevní služebníci, jimž se začínalo dostávat označení klerici, v rané církvi jedinými plnohodnotnými křesťany. Toto poněkud jednostranně formulované tvrzení pak ilustruje hloubku odlišnosti prvocírkevního a raněcírkevního služebného ideálu.

Přes tento v rané církvi zahájený proces vyloučení „laiků“ z duchovního života církve by bylo vyloženě nepřesné tvrdit, že prvotní církev byla oproti té rané demokratičtější. Prvotní církev skutečně předpokládala participaci všech křesťanů na službě i duchovních záležitostech a vyhýbala se kněžskému zprostředkování v rámci společenství křesťanů, jež všechny chápala jako kněží, za ideální uspořádání ovšem nepovažovala organizaci demokratickou, nýbrž teokratickou a výrazně autoritativní. V jejím čele stáli jedinci, jimž bylo přiznáváno přímé Boží „povolání“, které bylo chápáno jako základ a legitimizace jejich autority, jim a jejich rozhodování měli být podle novozákonních textů striktně podřízeni lokální služebníci, které na základě této autority ustanovili a jimž vzkládáním rukou „propůjčovali“ autoritu nad svěřenými křesťany v místní církvi. O některých demokratizujících prvcích, jako například volbě episkopů či presbyterů celým společenstvím místní církve, musíme konstatovat, že jsou vlastní až rané církvi, nikoli církvi prvotní. Je tak pravděpodobné, že jisté demokratické pojetí se dočasně prosazovalo až v době poapoštolské zřejmě v reakci na absenci tak očividně vůdčích postav jakými apoštolové byli. Snad i tyto tendence pak naopak v rané církvi z dlouhodobého hlediska vedly ke snaze opětovně prosadit autoritativnější uspořádání upevněním zejména pozice biskupa, výsledkem čehož bylo prosazení monepiskopátu, považovaného s rozvinutím nauky o apoštolské posloupnosti za záruku jednoty i pravověrnosti dané církve.

1.3 Ideál mučednický

Pro ozřejnění původních konotací mučednictví si dovolím tuto podkapitolu začít anachronickou poznámkou. V západní církvi se ve výsledku prosadily dva klíčové pojmy s mučednickým ideálem spojené: *martyr* a *confessor*. Svým původním významem by se oba – *martyr* („svědek“) i *confessor* („vyznavač“, „ten, kdo se k něčemu otevřeně hlásí“) – přinejmenším stejně dobře hodily pro označení proponenta ideálu misijního. Ostatně, i v češtině termín „svědek“ nese primárně význam do-svědčení. V některých křesťanských kruzích je dodnes běžným (či alespoň všeobecně srozumitelným) synonymem k šíření evangelia „svědčení o Bohu“. Současné užití určitého slova v češtině samozřejmě zpravidla mnoho nevypovídá o latinském termínu, který dané slovo překládá. V případě pojmů *martyr*, respektive „svědek“ (a obdobně *confessor*, respektive „vyznavač“) je ovšem český jazyk nejen ilustrativní, ale napomáhá k pochopení významu, který měl být křesťanským užitím daných

latinských termínů původně sdělen.³⁰⁶ Stručně, mučednictví bylo ideálně vnímáno jako vrcholný projev misijního úsilí. Křesťané o Kristu svědčili, mučedníci *dosvědčili*. Latinský termín *martyr* má původ v řeckém slově μάρτυς („svědek“).³⁰⁷ V Novém zákoně se nachází téměř třicetkrát, Vulgáta jej ovšem termínem *martyr* překládá pouze jednou, v 17. kapitole knihy *Zjevení*.³⁰⁸ Zde je doslova řeč o „krvi svědků“ (τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων; *sanguine martyrum*), z kontextu i z analogického vyjádření v kapitole 18.,³⁰⁹ kde namísto dvojice „krev svatých a svědků“ stojí „krev svatých a všech zavražděných na zemi“, je ovšem zřejmé, že překlad „krví mučedníků“³¹⁰ je správný.³¹¹ Již v době sepsání knihy *Zjevení* tak i řecký pojem nesl³¹² konotace mučednického dosvědčení evangelia, jež jako nejčastější význam převzal pojem latinský. Křesťanské přeznačení a užití pojmu ve významu „mučedník“ je pochopitelné vzhledem k raněcírkvní realitě. Šíření evangelia bylo nezdědka spojeno s mnohdy naplněnou hrozbou mučednické smrti, určitá promíšenost pojmů „misionářských“ a „mučednických“ proto nepřekvapuje.³¹³ To, že spojitost hlásání víry a mučednické smrti byla pocíťována i prvotní církví, dosvědčuje novozákonní text, podle kterého měl sám Ježíš své žáky, které vyslal hlásat evangelium, předem varovat, že důsledkem jejich misijní činnosti bude pronásledování, represe a pravděpodobně i mučednická smrt.³¹⁴ Z toho, že v Novém zákoně není pokládána otázka „zda protivenství a pronásledování nastanou“,³¹⁵ ale „jak v nich křesťané obstojí“,³¹⁶ je nutné dojít k závěru, že prvotní církev považovala možnost mučednické smrti za pravděpodobnou. Slavný výrok „Kdo chce jít za mnou, zapři sám sebe, vezmi svůj kříž a následuj mne“³¹⁷ nebyl pobídkou k aktivnímu vyhledávání mučednické smrti, těžko jej však lze interpretovat jinak, než že spojuje následování Krista s protivenstvím a přinejmenším

³⁰⁶ Srov. „člověk, který říká, čemu věří, ačkoli důsledkem je to, že je za to zabit – svědek, mučedník (Sk 1:8; Zj 17:6)“ (FRIBERG, Barbara – FRIBERG, Timothy – MILLER, Neva F. *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*. Baker's Greek New Testament Library. Grand Rapids: Baker Books, 2000, h. 17842).

³⁰⁷ Srov. DANKER – KRUG, *The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament*, s. 223, h. μάρτυς.

³⁰⁸ Zj 17:6.

³⁰⁹ Zj 18:24.

³¹⁰ Tak např. BKR.

³¹¹ Srov. „krev zabitých pro svou věrnost Ježíši“, jak spojení vysvětluje AUNE, David A. *Revelation 17-22*. Word Biblical Commentary 52C. Colombia: Nelson Publishers, 1998, s. 938.

³¹² Či přinejmenším významně směřoval k nesení tohoto významu, jak se opatrně vyjadřuje TRITES, Allison A. Μάρτυς and Martyrdom in the Apocalypse: A Semantic Study. *Novum Testamentum* 15/1 (1973), s. 72-80.

³¹³ Srov. SLUSSER, Michael. Martyrium. III. Christentum, III/1. Neues Testament/Alte Kirche. In: MÜLLER, Gerhard (ed.). *Theologische Realenzyklopädie*. 22. sv.: Malaysia – Minne. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1992, s. 207-212 a BAUMEISTER, Theofried. Martyrer, Martyrium, I. – III. In: KASPER, Walter (ed.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. 6. sv.: Kirchengeschichte bis Maximianus. Freiburg – Basel – Rom – Wien: Herder, 1993, sl. 1436-1441.

³¹⁴ Např. Mt 10:17, 24:9; Lk 21:12.

³¹⁵ Srov. např. 2Tim 3:12; Mk 10:29-30; Lk 6:22 či Mt 5:44.

³¹⁶ Srov. např. Řím 8:35 či 12:14. Nejvýrazněji se ovšem novozákonní text věnuje problematice, jak v pronásledování obstát, popisem příkladů apoštolů, kteří obstáli, a stali se tak vzorem čtenářům.

³¹⁷ Mt 16:24.

potenciálně i mučednickou smrtí.³¹⁸ Z výše uvedeného vyplývá, že prvotní církev zastávala mučednický ideál.

Ani mučednictví nebylo křesťanskou inovací. Příklady jsou známy z mnoha kulturních okruhů i náboženství, pro křesťanský ideál jsou však od počátku relevantní zejména vzory židovské. Jakkoli byly křesťanům inspirací i příklady mučedníků makabejských,³¹⁹ obzvláště důležité byly příběhy proroků a dalších starozákonních postav. Jak již bylo obsáhleji analyzováno, v Kázání na hoře byla utvořena analogie mezi starozákonními proroky a všemi křesťany.³²⁰ Ani další novozákonní autoři nezůstali s upomínáním na vzory starozákonních mučedníků pozadu. Naopak, když například autor *epištol* *Židům* vysvětloval, co je to víra, ilustroval úvodní *descriptio fidei*³²¹ zástupem starozákonních svědků a tím, jak mnozí z nich ve víře trpěli protivenství, pronásledování i smrt, aby pasáž uzavřel slovy: „Mám ještě pokračovat? Vždyť by mi nestačil čas, kdybych měl vypravovat o... a prorocích, kteří svou vírou... zavírali tlamy lvům, krotili plameny ohně, unikali ostří meče, v slabosti nabývali síly... Jiní byli mučeni a odmítli se zachránit, protože chtěli dosáhnout něčeho lepšího, totiž vzkříšení. Jiní zakusili výsměch a bičování, ba i okovy a žalář. Byli kamenováni, mučeni, řezáni pilou, umírali pod ostřím meče... trpěli nouzi, zakoušeli útlak a soužení...“³²² Předložil tedy příklady víry a evidentně čtenáře vybízel k jejich napodobování.³²³

Přes inspiraci starozákonními postavami prvotní církev za stěžejní vzor pozdějších mučedníků považovala smrt Ježíše Krista. Jeho ukřižování navíc neinterpretovala jako „pouhou“ mučednickou smrt, ale jako spásnou zástupnou oběť.³²⁴ Ježíš byl chápán jako dokonale nevinný a spravedlivý jedinec,³²⁵ jehož smrt nebyla jen zvlášť zla, ale zároveň z ní plynul nedocenitelný prospěch. Sám se jí dle novozákonního svědectví nevyhýbal, přestože by mohl, ale podstoupil ji v poslušnosti Bohu a Jeho vyššímu plánu.³²⁶ Utrpení či smrt v důsledku poslušnosti Bohu tak neměla být považována za zmar, ale prospěch. Také apoštolové, prvotní církvi považovaní za ty, kdo Krista nejvěrněji napodobovali, měli podle Nového zákona projevit jasné odhodlání dokonale „následovat Krista až do konce“, a stejně jako on byl „poslušný Otci až do smrti, a to smrti na kříži“, tak prokázat svou poslušnost a oddanost. Na dotaz „Můžete pít kalich, který já piji, nebo být pokřtěni křtem, kterým já jsem křtěn?“, uvádí

³¹⁸ „Tato slova už neříká jenom Petrovi, nýbrž všem učedníkům. Nemluví už jen o tom, že sám bude trpět, nýbrž že ostatní čeká něco podobného.“ (MRÁZEK, *Evangelium podle Matouše*, s. 289.)

³¹⁹ SCHATKIN, Margaret. The Maccabean Martyrs. *Vigiliae Christianae* 28/2 (1974), s. 97-113.

³²⁰ Viz Mt 5:12.

³²¹ Žd 11:1.

³²² Žd 11:32-37.

³²³ BROŽ, Jaroslav. *List Židům*. Český ekumenický komentář k Novému zákonu 16. Praha: Centrum biblických studií AVČR – UK v Praze – Česká biblická společnost, 2015, s. 172.

³²⁴ Např. J 1:29 či 1Kor 5:7.

³²⁵ Např. 2Kor 5:21 či Žd 4:15.

³²⁶ Fp 2:6-8.

novozákonní text jejich příkladnou, jednoznačnou reakci „můžeme“. A uvedená pasáž tak končí slovy: „Kalich, který já piji, budete pít a křtem, kterým já jsem křtěn, budete pokřtěni.“³²⁷ Mučednická smrt³²⁸ nabyla v prvotní církvi pozice „stejného křtu“, jakým „byl pokřtěn“ Ježíš, respektive konkrétního a doslovného uskutečnění smrti a pohřbu s Kristem,³²⁹ vyjádřených ve křtu.³³⁰ Smrt mučedníků proto nebyla chápána jen jako smrt pro Krista, ale jako smrt s ním – mučednictví již nebylo považováno „pouze“ za napodobení, nýbrž za sjednocení: „druhý křest“.³³¹ Názorný příklad nabízí hned křesťanský „prvomučedník“ Štěpán. Podání jeho smrti zaznamenané ve *Skutcích apoštolských* tvoří propracovanou analogii k smrti Ježíše,³³² Štěpán je vykreslen jako takřka dokonalý napodobitel Kristův.³³³ Křesťanům je tedy nabízena dokonalejší, jiným způsobem nedosažitelná forma „následování Krista“, stvrzující unikátním způsobem ztotožnění křesťana s Kristem. A takřka každé důležitější postavě prvotní církve tradice záhy připisovala mučednický skon.³³⁴

Vývoj ideálu v rané církvi

Již prvotní církev mučednickou smrt interpretovala jako „přirozený“ důsledek horlivého misijního působení.³³⁵ A nejen to, ale snad takřka od počátku též jako jeho „korunu“, ideální završení, definitivně stvrzující ztotožnění toho, kdo během života šířil evangelium dle Kristova pokynu, s Kristem ve smrti.³³⁶ Vedle všeobecně platného pokynu k misijní činnosti církev rozvinula narativ, podle kterého se ti, kdo v oddanosti misijnímu působení vytrvali, dočkali násilné smrti. To pochopitelně na první pohled nepůsobí příliš motivačně. Jelikož však tato mučednická smrt byla představena jako vrcholné ztotožnění s Kristem a možnost zařazení se po bok apoštolů, lákavou jistě pro mnohé křesťany byla. V důsledku totiž tuto interpretaci bylo

³²⁷ Mk 10:38-39.

³²⁸ „Miněna je očividně Ježíšova smrt, ačkoli není zřejmé, jak je jeho smrt interpretována užitím tohoto pojmu [tj. křest].“ COLLINS, Adela Yarbro. *Mark: A Commentary*. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007, s. 496. Srov. také Lk 12:49-50.

³²⁹ BIXLER, William G. How the Early Church Viewed Martyrs. *Christian History* 27 (1990) [online]. [cit. 5.6.2019] Dostupné na: <https://christianhistoryinstitute.org/magazine/article/how-early-church-viewed-martyrs>.

³³⁰ Řím 6:3.

³³¹ Srov. např. *Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis* 18,3.

³³² Viz Sk 7 a MUNOA III, Phillip B. Jesus, the Merkavah, and Martyrdom in Early Christian Tradition. *Journal of Biblical Literature* 121/2 (2002), s. 306-309.

³³³ A vzhledem ke svému vzorovému jednání pod hrozbou smrti kvůli vyznání Krista se svou smrtí stal hlasatelem skrytého života, jak E. Mühlenberg shrnuje o něco pozdější interpretaci Štěpánova mučednictví z pera Řehoře z Nyssy, MÜHLENBERG, Ekkehard. Gregor von Nyssa über die Vierzig und den ersten Märtyrer (Stephanus). In: GEMEINHARDT, Peter – LEEMANS, Johan (eds.). *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300-405 AD): History and Discourse, Tradition and Religious Identity*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 116. Berlin: De Gruyter, 2012, s. 132.

³³⁴ Petr měl být ukřižován hlavou dolů v Římě, Pavel tamtéž sťat (srov. HE 2,28), Ondřej měl zemřít přivázan na kříž v Patrasu (srov. *Passio Andreae*), Jakub Zebedeův být zabít z rozkazu Héroda Agrippy v Jeruzalémě (srov. Sk 12:1-2), Bartoloměj v Arménii umučen sedřením kůže z těla a ukřižován hlavou dolů (srov. *Passio Bartholomaei*), Matouš proklán oštěpem v Etiopii (srov. *Martyrium Mattaei*) a výčet by mohl dlouze pokračovat dále.

³³⁵ Srov. např. Sk 7:54.57.

³³⁶ Srov. Mk 10:38-39.

možné pochopit i tak, že mučednická smrt je zárukou osobní spásy.³³⁷ Účelem konstituování mučednického ideálu nebylo pouze motivovat křesťany k podstoupení samotné mučednické smrti, která i v rané církvi představovala statisticky hrozbu spíše výjimečnou. Příběhy o mučednících byly čteny či vyprávěny se záměrem inspirovat křesťanské posluchače i k formování jejich vnímání života, nejen smrti.³³⁸ Účelem tak bylo též motivovat křesťany k ochotě strpět dílčí strážně a protivenství a zároveň poukazem na utrpení Ježíše Krista, apoštolů a dalších za vzor předkládaných jedinců zamezit pochybnostem, které by mohly z nepříznivých okolností vyvérat. Jedinec, jenž čelí takovéto „nepřízni osudu“, tak nebyl považován za problematickou situaci osobně zodpovědný, utrpení, kterému byl pro svou víru vystaven, bylo interpretováno jako doklad jeho zbožnosti a správného následování Krista.³³⁹

Obstát tváří v tvář hrozbě smrti a zachovat víru ovšem brzy nepředstavovalo čistě soukromou záležitost, z pohledu rané církve nebyla „v sázce“ jen osobní spása daného jednotlivce, ale s jistou nadsázkou celek církve. V případě, že křesťan tváří v tvář hrozbě smrti „obstál“, a stal se tudíž mučedníkem, dosvědčil unikátním způsobem své přesvědčení o pravdivosti šířeného evangelia, jelikož na ni byl ochoten „vsadit“ i vlastní život. „Krev mučedníků“ proto skutečně v souladu se slavným Tertuliánovým citátem³⁴⁰ významně dopomohla šíření evangelia – a také vítězství církve nad gnosticismem, jehož stoupenci vzhledem k odlišným soteriologickým konceptům tak ochotní k mučednické smrti zřejmě nebyli.³⁴¹ Mučednictví začalo být proto v rané církvi zároveň pojímáno jako vrcholná lidská účast na boji dobra se zlem. Křesťanská martyrologia vytvářejí obraz ontologické bitvy, kterou mučedníci vedli, „veřejné liturgie boje“.³⁴² Do popisu a interpretace mučednických výkonů začala být obšírně zapojována bojová terminologie: křesťanští mučedníci byli označováni jako „vznešení atleti“ bojující s ďábelskými silami, na které se „vší silou vrhá Nepřítel“³⁴³ a jeho „vztekllost rozevírá hladové čelisti, aby oslabila víru spravedlivých“³⁴⁴ apod. Nejvýraznější příklady této terminologie nabízí *Umučení svatých Perpetuy a Felicity*: „Vidím dlouhatánský bronzový žebřík, který sahá až do nebe... a po jeho stranách jsou připevněné všechny možné druhy železných předmětů. Byly tam meče, kopí, háky, nože a oštěpy... Pod žebříkem ležel

³³⁷ Srov. Mk 8:34-35.

³³⁸ Příběhy o mučednících byly čteny či vyprávěny se záměrem inspirovat křesťanské posluchače, a jednak je „cvičit“ k připravenosti na smrt a věčnost, jednak formovat jejich vnímání křesťanského způsobu života na tomto světě, tak KELLEY, Nicole. *Philosophy as Training for Death: Reading the Ancient Christian Martyr Acts as Spiritual Exercises*. *Church History* 75/4 (2006), s. 723-747.

³³⁹ Mt 5:10-11; 2Tim 3:12; J 15:18; Lk 6:22 etc.

³⁴⁰ „Čím víc nás kosíte, tím víc se rozrůstáme, neboť krev jest semenem křesťanů!“ (TERTULLIANUS. *Apologeticus adversos gentes pro Christianis* 50).

³⁴¹ EDWARDS, M. J. *Martyrdom and the „First Epistle“ of John*. *Novum Testamentum* 31/2 (1989), s. 167.

³⁴² DARLING YOUNG, Robin. *In Procession Before the World: Martyrdom as Public Liturgy in Early Christianity*. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2001, s. 9.

³⁴³ *Martyrium Lugdunensium* 1,5.

³⁴⁴ *Passio Mariani et Iacobi* 2.

velikánský drak, který měl políčeno na lidi, co lezli nahoru... Drak pod žebříkem pomalu vystrčil hlavu, jako by se mě bál, a já jsem na ni šlápla...³⁴⁵ či „proti mně vyšel nějaký ošklivý Egyptan se svými pomocníky, aby se mnou bojoval... Svlékli mě a ze mě se stal muž. Mí ochránci mě začali natírat olejem, jak je to při zápasu zvykem; na protilehlé straně jsem viděla, jak se ten Egyptan válí v prachu... Přistoupili jsme k sobě a začly létat rány. Egyptan se mě snažil chytit za nohy, ale já ho patami kopala do obličeje. Pak jsem se vznesla do vzduchu, a protože jsem se nohama nedotýkala země, zasypávala jsem ho dál údery... spadl na tvář a já mu stoupla na hlavu. A já se slávou kráčela k Bráně živých. Pak jsem se probudila a pochopila, že nebudu bojovat s divokými šelmami, ale s ďáblem; ale věděla jsem, že vyhraju.“³⁴⁶

K takto vypjatému boji ovšem neoddelitelně patřila i eminentní hrozba porážky, selhání v podobě zapření víry. Jestliže byla mučednická smrt pro víru chápána jako smrt s Kristem a pro Krista, a tím nejjistější cesta ke spáse a věčné odměně, zapření – byť tváří v tvář nebezpečí smrti – představovalo zradu Krista, víry i církve, a tím nejjistější cestu k ztracení. „Kdo mně však zapře před lidmi, toho i já zapru před svým Otcem v nebi,³⁴⁷“ zněla novozákonní slova. Mělo tak jít zároveň o boj o vlastní duši, o vlastní spásu. Ne všichni křesťané však v protivenství obstáli, čímž vznikl církvi problém s tzv. *lapsi*.³⁴⁸ Prosté bylo církevní hodnocení těch, kdo zapřeli a na církev již následně zanevřeli, ať už ze strachu, nebo v zájmu jiného prospěchu. Potíž nastala, když *lapsi* po odeznění nebezpečí chtěli zpět do společenství věřících. To bylo problematické z hlediska osobních vztahů, jelikož součástí zapření mohlo být identifikování dalších, poté tudíž pronásledovaných křesťanů, i teologicky. Zapření víry, tj. selhání v dostání mučednickému ideálu, bylo vnímáno jako tak závažný hřích, že podle nezanedbatelného množství křesťanů již nebyla obnova možná a nebylo náležité takové lidi i přes jejich případnou kajícínost přijímat zpět do církve.³⁴⁹ Znovupřijetí či odmítnutí *lapsi* se stalo jedním z klíčových a určujících témat teologických hloubání i polemik.³⁵⁰

Není na místě zde příliš zabředávat do pestré a složité problematiky *lapsi*: do dobového hodnocení širokého spektra „typů“ zapření a selhání, do různé míry případných polehčujících okolností například v podobě mučení či vyhrožování, nebo naopak prosté vypočítavosti

³⁴⁵ *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 4,3-4.7. (Český překlad zde i dále převzat z KITZLER, Petr [ed.]. *Příběhy raně křesťanských mučedníků: Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury*. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 149-168, zde s. 153).

³⁴⁶ *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 10,6-7.9-11.13-14.

³⁴⁷ Mt 10:33.

³⁴⁸ Zdá se naopak, že přinejmenším v případě některých pronásledování a na některých místech se jednalo o problém vyloženě masový, srov. na poměry křesťanských martyrologií neobyčejně věrohodné (viz AMELING, Walter. *The Christian lapsi in Smyrna*, 250 A.D. [„Martyrium Pionii“ 12-14]. *Vigiliae Christianae* 63/2 [2008], s. 136) svědectví o množství smyrenských *lapsi* v *Martyrium Pionii*.

³⁴⁹ Uvedení do problematiky *lapsi* viz BÉVENOT, Maurice. Introduction. In: CYPRIAN. *De Lapsis and De Ecclesiae Catholicae Unitate*. Oxford: Clarendon Press, 1971, s. vii-xvii a JUNKIN, Edward Dixon. Commitment to the Fallen Brother Cyprian and the Lapsi. *Austin Seminary Bulletin* 87 (1972), s. 32-45.

³⁵⁰ AMELING, *The Christian lapsi in Smyrna*, s. 134.

některých křesťanů, ani do zásadní otázky upřímnosti či neupřímnosti následného pokání. Postačí konstatovat, že oficiální učení rané církve se – nehledě na třeba i chybné řešení jednotlivých konkrétních případů – v principu přiklonilo k postoji odpovídajícímu novozákonnímu sdělení i prvocírkevní praxi:³⁵¹ pro jednoduchost lze zmínit novozákonní popis trojího zapření apoštola Petra.³⁵² Sjednání na ochotě přijmout kající³⁵³ *lapsi* ale nebylo jednomyslné, a z církve se tak vyčlenily skupiny jako novaciáni³⁵⁴ či pozdější donatisté, kteří – nehledě na třeba i správně odhalené jednotlivé případy vypočítavosti a neupřímného pokání – v principu oddělili absolutizovaný a od prvocírkevní praxe odpoutaný mučednický ideál od samotného soteriologického jádra evangelia. Tím ovšem ideál odcizili od jeho základního východiska, a v důsledku tak problematizovali i označení svého konceptu ideálu jako ideálu křesťanského.

Z výše uvedeného vidíme, že raně církevní interpretace mučednického ideálu se vyvíjela směrem k radikalizaci a polarizaci, v důsledku čehož některé skupiny křesťanů mučednický ideál absolutizovali, oprostili od základních evangelijních soteriologických východisek, a tím prakticky dovedli mimo rámec křesťanství. Z této skutečnosti se zároveň zdá vyplývat, že se předchozí církevní interpretace mučednictví – jak jeho identifikace jakožto „druhé křtu“, a tudíž dokonalejšího ztotožnění s Kristem, tak interpretace vyhrcočně konfliktní, podpořená bojovou terminologií – setkaly mezi křesťany s poměrně širokým přijetím. Nezůstaly tedy pouze uměle vytvořeným a v programových dílech prezentovaným ideálem, byly ideálem reálně postulovaným a chtěným, a dokonce ideálem, s nímž se nezanedbatelná skupina křesťanů skutečně identifikovala. Nešlo přitom pouze o skupiny, které se posléze ocitly na hraně či za hranou „pravověří“, jelikož církve po rozkolu s donatisty a dalšími obdobnými skupinami mučednický ideál nemarginalizovala, ale naopak intenzifikovala směrem k budoucímu kultu světců. Zároveň se také potýkala s jedinci, kteří mučednický apel pojali jako impuls k aktivnímu vyhledávání mučednické smrti. Domnívám se, že stejně jako například donatistická absolutizace mučednického ideálu, i narůstající úcta k mučedníkům, jež se později vyvinula v kult světců, a výskyt jedinců aktivně usilujících o dosažení mučednické smrti, dokládají, že se církevní postulát mučednického ideálu setkal mezi křesťany se značnou odezvou.

³⁵¹ Podrobněji viz BÉVENOT, Maurice. The Sacrament of Penance and St. Cyprian's *De Lapsis*. *Theological Studies* 16/2 (1955), s. 175-213.

³⁵² Mt 26:69-74.

³⁵³ Nutnost pokání byla pochopitelně konsenzem těch, kdo možnost návratu *lapsi* hájili, srov. např. CYPRIANUS. *Liber de lapsis*, zejm. 21-23, 29 a 35 nebo Dionysius z Alexandrie, viz HE 6,42,5 a 6,43,1.

³⁵⁴ Pro vyvrácení základních novaciánských argumentů proti možnosti pokání viz velmi stručné shrnutí konkrétní pozice Ambrosiasterovy, HUŠEK, Vít. Impossibile est non peccare: Kategorie hříchů u Ambrosiastera. *Studia theologica* 16/2 (2014), s. 120-122.

Intenzifikaci úcty k mučedníkům lze považovat za nosnou orientaci dalšího vývoje mučednického ideálu. Aktivní vyhledávání mučednické smrti oproti tomu pravděpodobně představovalo spíše okrajový jev, jakkoli se zřejmě vyskytující frekventovaněji než dříve.³⁵⁵ Co se týče narůstající úcty k mučedníkům, domnívám se, že významnou roli sehrálo řešení problematiky *lapsi*. Církev, zbavená nesouhlasících skupin, potřebu uzavřít otázku *lapsi* vyřešila opačným důrazem než donatisté a obdobné skupiny. Namísto tvrzení o nepřijatelnosti kajících se *lapsi* o to intenzivněji akcentovala výjimečnost a chvályhodnost „úspěšných“ mučedníků. Z pramenů nelze tuto příčinnou souvislost přímo doložit, souběh rapidně narůstající úcty k mučedníkům s řešením problematiky *lapsi* se však zdá být evidentní. Pozdější církev za takzvané světce označovala pro období rané církve takřka výlučně mučedníky. Úcta k mučedníkům, jakožto příkladům křesťanů, kteří obstáli a před zraky církve i okolního světa dosvědčili evangelium nejen životem, ale i smrtí, a přes veškerá pokušení i protivenství tak v pohledu církve nepochybně došli „vítězného konce“, představovala základní kámen rodícího se kultu světců. A to primárně mezi těmi či didakticky pro ty, kterým se „výkon“ mučedníků zdál být takřka nedosažitelný.³⁵⁶

Úctě adresované mučedníkům napomáhaly také charismatické projevy jim obdivovateli připisované, tedy rozličná zjevení a zázraky. Očekávání takovýchto projevů vyvěralo z novozákonních výroků. „Když vás povedou do synagóg a před úřady a soudy, nedělejte si starosti, jak a čím se budete hájit a co řeknete. Duch svatý zajistí naučí vás v tu hodinu, co byste měli mluvit.“³⁵⁷ Potvrzením toho, že daný jedinec trpí či umírá pro Krista, měly být charismatické projevy: Ježíšovo přiznání se k utrpení daného jedince poskytnutím zázračné moci, napomáhající k obstání a zachování víry. Vzhledem k této interpretaci nepřekvapí, že ostatní, mučedníky čím dál více obdivující křesťané, chtěli z charismatických projevů mučedníků také profitovat. Nejedná se pouze o vývoj probíhající na poli lidové víry, své stoupence záhy získával i mezi církevními elitami³⁵⁸ a prakticky bez odporu se postupně prosazoval i do církevního učení. Prameny nevykazují téměř žádné³⁵⁹ výraznější a dlouhodobější námitky, které by vznikající kult mučedníků musel překonávat,³⁶⁰ jakkoli se opět

³⁵⁵ Srov. KITZLER, *Příběhy raně křesťanských mučedníků*, s. 32.

³⁵⁶ K celému odstavci viz *ibid.*, s. 31-40 a BROWN, *The Cult of the Saints*.

³⁵⁷ Lk 12:11-12. Srov. dále „začali je vyslýchat... Tu Petr, naplněn Duchem svatým...“ (Sk 4:7-8).

³⁵⁸ P. Brown proto odmítá hodnocení této víry jako „lidové“, BROWN, *The Cult of the Saints*, s. 19-22.

³⁵⁹ Výjimkou jsou např. Augustinovy opakované pokusy nasměrovat nadšení věřících pro úctu ke svatým raději na Boha a Krista, při kterých argumentuje i tím, že mučedníci sami úctu vůči sobě odmítali a všechny vyzývali k uctívání Krista (DUPONT, Anthony. Augustine's Homiletic Definition of Martyrdom: The Centrality of the Martyr's Grace in his Anti-Donatist and Anti-Pelagian „Sermones ad Populum“. In: GEMEINHARDT, Peter – LEEMANS, Johan [eds.]. *Christian Martyrdom in Late Antiquity [300-405 AD]: History and Discourse, Tradition and Religious Identity*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 116. Berlin: De Gruyter, 2012, s. 156), Augustin se zejm. snažil zamezit tomu, aby kult svatých nahrazoval úctu ke Kristu (CAMPENHAUSEN, Hans von. *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1936, s. 101-106).

³⁶⁰ Na rozdíl od původního odporu k uctívání andělských bytostí, viz MARKSCHIES, *Mezi dvěma světy*, s. 106-109.

jednalo o formu absolutizace mučednického ideálu. Průběhu tohoto procesu pravděpodobně napomohla tvrzení o nadpřirozených projevech gnostiků³⁶¹ i dalších synkretiků, jež vzhledem ke „konkurenčnímu boji“ vedly k o to většímu církevnímu ocenění charismatických projevů „pravověrných“ mučedníků.³⁶² Úcta k mučedníkům však nebyla založena jen na charismatických projevech, ale primárně na interpretaci mučednické smrti jako hrdinského dosvědčení evangelia, a to i pod vlivem kultu antických pohanských hrdinů.³⁶³ I v případě rodícího se kultu světců – a zároveň i jejich ostatků³⁶⁴ – byla v důsledku popřena evangelijní soteriologická východiska mučednického ideálu, respektive přinejmenším relativizována, když osobní spása přestala být považována za naprosto výlučnou zásluhu Ježíše Krista a křesťané se s prosbami o pomoc začali obracet na zemřelé, kteří „svůj život zvládli lépe“.³⁶⁵ I tato radikalizace mučednického ideálu tak striktně vzato vedla dle norem prvotní církve za hranu křesťanství, na rozdíl od donatistického zpochybnění odpuštění kajícím se však stala součástí široce akceptované interpretace křesťanství, a tudíž „pravověřím“.

Rostoucí úcta k mučedníkům jistě přispěla nadšení některých křesťanů k jejich imitaci, a to i v podobě touhy po mučednické smrti,³⁶⁶ respektive aktivního vyhledávání této „vrcholné ctnosti“.³⁶⁷ Ojedinelé příklady jedinců projevujících natěšení na mučednickou smrt existují již z velmi raných dob církve: „Nic většího mi nemůžete dát, než abych byl obětován Bohu, když už je oltář připraven... ohlašuji, že rád zemřu pro Boha... Nechte mne stát se potravou šelem...“³⁶⁸ A obdobně vyznívají i Pavlova slova: „Život, to je pro mne Kristus, a smrt je pro mne zisk... toužím odejít a být s Kristem, což je jistě mnohem lepší...“³⁶⁹ Na rozdíl od pozdějšího mučednického entuziasmu je však lépe oba tyto rané příklady interpretovat jako soucit s těmi, kterým na daném jedinci, jehož mučednická smrt se neodvratně blíží, záleží a potažmo jsou na něm nějakým způsobem závislí. Pavel i Ignác se tak pokoušeli povzbudit adresáty, aby jejich mučednickou smrt neprožívali jen jako bolestivou ztrátu, natož jako Boží

³⁶¹ Předně samotné „gnóze“, tj. dle gnostiků ezoterického zjeveného spásného vědění, podrobněji viz RUDOLPH, *Gnóze*, s. 61-62, ale dále také různých magických gnostických praktik, viz *ibid.*, s. 171-174. K zázrakům jednotlivých gnostických představitelů srov. např. *Actus Vercellenses, passim* (o Šimonu Mágovi).

³⁶² K následnému užívání zázraků provedených mučedníky viz BRADLEY, James E. *Miracles and Martyrdom in the Early Church: Some Theological and Ethical Implications*. *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 13/1 (1991), s. 65-81.

³⁶³ BROWN, *The Cult of the Saints*, s. 5. Na nejen inspirování se, ale dokonce směšování a srovnávání kultu mučedníků s kultem pohanských hrdinů si výslovně někteří křesťanští doboví autoři stěžovali, viz MAUGHANS DRIVER, Lisa D. *The Cult of Martyrs in Asterius of Amaseia's Vision of the Christian City*. *Church History* 74/2 (2005), s. 237.

³⁶⁴ Srov. např. FRANKFURTER, David T. M. *The Cult of the Martyrs in Egypt before Constantine: The Evidence of the Coptic „Apocalypse of Elijah“*. *Vigiliae Christianae* 48/1 (1994), s. 36.

³⁶⁵ Srov. RAPP, Claudia. „For next to God, you are my salvation“: reflections on the rise of the holy man in late antiquity. In: HOWARD-JOHNSTON, James – HAYWARD, Paul Antony (ed.). *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*. Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 63-82.

³⁶⁶ Tak např. FERRERO, Mario. *The Cult of Martyrs*. *The Journal of Conflict Resolution* 57/5 (2013), s. 881-904.

³⁶⁷ Příklady i obšírné pojednání o tomto fenoménu viz MOSS, Candida R. *The Discourse of Voluntary Martyrdom: Ancient and Modern*. *Church History* 81 (3) / 2012, s. 531-551.

³⁶⁸ IGNATIUS ANTIOCHENSIS. *Ep. ad Romanos* 2,2 a 4,1.

³⁶⁹ *Ep* 1:21.23.

nepřízeň, nýbrž aby vnímali i její pozitivní dopady a nenechali se jejich mučednickou smrtí odradit od odhodlaného „následování Krista“.³⁷⁰ Ani apoštol Pavel, ani Ignác Antiochijský tak nepředstavují příklad vyložené touhy po mučednickém konci jakožto prvotního hybatele na cestě k mučednické smrti. Naopak, prvotní impuls byl podle pramenů vnější a Pavel i Ignác „pouze“ projevíli upokojení v rezignaci na snahu se jeho uskutečnění za každou cenu vyhnout.³⁷¹ Autoritativní výklad se snažila nabídnout již prvotní církev: podle novozákonních slov se křesťané mají protivenství i mučednické smrti, pokud je to možné bez kompromitace víry, vyhnout,³⁷² v případě, že to však možné není, postuluje Nový zákon nutnost mučednickou smrt podstoupit.³⁷³ Lze konstatovat, že aktivní vyhledávání mučednické smrti představovalo odchylku z akceptované normy, vyvolanou zřejmě intenzivní a radikální církevní propagací mučednického ideálu a zaštitěnou chybným porozuměním novozákonních či raněcírkevních příkladů (jako například slov apoštola Pavla) – představovalo tedy opět absolutizaci mučednického ideálu, v tomto případě církevními autoritami neakceptovanou.³⁷⁴



Vedle ideálů církevního služebníka a misijního zastávala prvotní církev dále ideál mučednický, zpravidla úzce spojený s ideálem misijním, a to jako jeho ideální dovršení. Již v rámci prvotní církve bylo mučednictví interpretováno jako „druhý křest“, tj. jako dokonalejší ztotožnění s Kristem – nejen v životě, ale i ve smrti. Prakticky všem významným postavám prvotní církve raněcírkevní tradice připisovala mučednickou smrt. Raněcírkevní propagace mučednického ideálu usilovala motivovat křesťany k tomu, aby v extrémním případě v ohrožení života nezradili víru, ale obstáli a v případě nutnosti i vytrpěli mučednickou smrt, v častějších případech aby trpělivě snášeli rozmanité strážně a protivenství a nezpochybňovali v jejich průběhu svou víru, a to jednak tím, že tak dojdou unikátního ztotožnění s Kristem, jednak tím, že se tak zařadí po bok vzorových osob, proroků a apoštolů, a tudíž dosáhnou jistoty spásy.

Důraz na mučednický ideál, rozvíjený tak intenzivně zejména proto, že jistá míra protivenství, a dokonce i hrozba mučednictví byla v době rané církve opakovaně aktuální, se tak postupně radikalizoval. Jelikož se potvrzovalo, že křesťanská ochota k mučednictví sloužila jako nejpádnější argument potvrzující pravost evangelia – kdyby o něm křesťané i jen trochu

³⁷⁰ Srov. např. Fp 1:12.14, 2:17.

³⁷¹ Srov. „Toužebně očekávám a doufám, že v ničem nebudu zahanben, ale veřejně a směle jako vždycky i nyní na mně bude oslaven Kristus, ať životem, ať smrtí.“ (Fp 1:20).

³⁷² Např. Mt 24:16-20.

³⁷³ Např. Mt 24:9-13.

³⁷⁴ Srov. MOSS, *The Discourse of Voluntary Martyrdom*, s. 531-551.

pochybovali, jistě by nebyli ochotni na ně „vsadit“ svůj život –, a tudíž napomáhala šíření křesťanství, začalo být mučednictví interpretováno jako vrcholný podíl na souboji dobra se zlem. Podobně jako bylo extrémně kladně hodnocené „úspěšné“ mučednictví, bylo extrémně negativně hodnocené zapření víry, byť tváří v tvář hrozbě smrti.

Problém s takzvanými *lapsi*, který církvi vyvstal, odhalil, jak se mučednický ideál postupně radikalizoval. Některé skupiny křesťanů absolutizovali mučednický ideál tím způsobem, že neobstání v mučednické „zkoušce“ bylo vyhodnoceno jako neodpuštělný hřích, nehledě na kajícnost provinilce. Mučednický ideál tím byl zbaven svých základních evangelijních východisek, a přestal být striktně vzato ideálem křesťanským. Církev, která se k tomuto vývoji postavila s odporem, však mučednický ideál také – alespoň dočasně – absolutizovala, když s neochotou takto neodvratně odsoudit ty, kdo v mučednické „zkoušce“ neobstáli, spěla k odlišnému extrému, tj. o to většímu zdůraznění úcty k mučedníkům, z níž posléze postupně vznikala kult světců, jedinců, kteří v životě i smrti obstáli lépe než běžní křesťané, a proto se předpokládalo, že je možné se k nim upínat o pomoc. Tím však opět mučednický ideál ztrácel či přinejmenším zásadně relativizoval svá základní evangelijní východiska, jelikož relativizoval prvotní církvi inherentní přesvědčení o absolutní zásluze Ježíše Krista na osobní spáse. Podstatným aspektem, jenž zřejmě sehrál roli při navyšování úcty k mučedníkům, byly také jim připisované charismatické projevy, jejichž účelem bylo umocnit jejich ztotožnění s Kristem. Posledním, spíše okrajovým výsledkem radikalizace mučednického ideálu bylo aktivní vyhledávání mučednické smrti některými jedinci, pravděpodobně domněle opodstatněné i některými výroky prvocírkevních a raněcírkevních autorit. K těmto pohnutkám se však církev stavěla kriticky.

S událostmi let 313 a 380 a s koncem perzekucí křesťanů důraz na mučednictví jakožto určující ideál slábne, respektive se otevírá prostor pro jeho přeznačení. Mučednický ideál však – ať již v podobě osobního naplnění tohoto ideálu, nebo v podobě úcty k těm, kdo jej naplnili – od svého konstituování v prvotní církvi zůstal součástí obecné historicko-náboženské paměti i žádoucí spirituality křesťanství. Dokladem je pozdější úcta ke svatým, z nichž mučedníci vždy tvořili nezanedbatelnou část.³⁷⁵

1.4 Ideál asketický

Nejpozději od 3. století byla askeze křesťany takřka všeobecně interpretovaná jako odpověď na biblické výzvy.³⁷⁶ Novozákonní pobídky jako „chceš-li být dokonalý, jdi, prodej, co ti patří,

³⁷⁵ Pro období od rané církve po raný středověk včetně srov. např. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, s. 91-102.

³⁷⁶ Srov. např. FINN, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, s. 81-82.

rozdej chudým...“³⁷⁷ i upozornění jako „nemůžete sloužit Bohu i majetku“³⁷⁸ či „snáze projde velbloud uchem jehly než bohatý do Božího království“³⁷⁹ byly chápány jako jednoznačný Kristův podnět k askezi. Na základě dalších novozákonních výroků, například „Syn člověka nemá, kde by hlavu složil“³⁸⁰ či „hle, my jsme opustili všechno a šli jsme za tebou“,³⁸¹ bylo též asketické snažení pokládáno za podložené Kristovým i apoštolským vzorem. V církvi se začal výrazněji prosazovat asketický ideál, asketici se jali pro svůj způsob života nárokovat identifikaci jakožto vrcholné provedení křesťanství. A úspěšnost jejich úsilí lze nejlépe ilustrovat tím, že i někteří současní oceňovaní badatelé jdou tak daleko, že bez potřeby své přesvědčení doložit tvrdí, jak Ježíš žil v naprosté chudobě, jeho sdělení mělo asketický charakter, a že askezi lze tudíž považovat za indikační znak následování Krista.³⁸² Tato tvrzení jsou předkládána tak automaticky,³⁸³ až by snad čtenář mohl považovat prvocírkevní původ asketického ideálu za natolik samozřejmý, že není třeba jej dokládat.

Mezi ranými křesťanskými asketiky se však přinejmenším ojediněle zároveň vyskytovalo vědomí, že novozákonní vzory nejsou tak jednoznačné, jak by se z výše uvedeného mohlo zdát.³⁸⁴ Navíc, jestliže je z novozákonních výroků asketický ideál tak evidentní, jak vysvětlit, že nejstarší známé křesťanské či s křesťanstvím interagující asketické skupiny, mnohdy kritizující úpadek mravů v církvi, byly církví takřka jednotně označené za heretické, ať už se jednalo o „křesťanské“ gnostiky,³⁸⁵ ebionity,³⁸⁶ následovníky Markióna³⁸⁷ či třeba montanisty.³⁸⁸ Pokud byl asketický ideál inherentní Ježíši, Novému zákonu i prvotní církvi, jak je možné, že první jednoznačně „pravověrné“ asketicky laděné skupiny křesťanů se nám daří prokazatelně detekovat nejdříve koncem 2. století jednak v podobě křesťanských panen (a paniců), jednak v okruhu kolem křesťanských filosofů?

V případě rekonstrukce a mapování raněcírkevního vývoje asketického ideálu, jež je předmětem této podkapitoly, proto považuji za nezbytné zodpovědět zejména dvě stěžejní otázky. Předně, zda prvotní církev skutečně zastávala asketický ideál, jak pozdější křesťanství asketici i někteří moderní badatelé předpokládají. A dále, jaké příčiny a procesy byly klíčové

³⁷⁷ Mt 19:21.

³⁷⁸ Lk 16:13.

³⁷⁹ Mt 19:24.

³⁸⁰ Lk 9:58.

³⁸¹ Mk 10:28.

³⁸² Např. VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství 1*, s. 43-45.

³⁸³ Srov. starší, ale ilustrativní shrnující vyjádření: „Založení náboženských řádů nebylo výsledkem náhle vydané či závazné církevní legislativy. Naopak, zárodky tohoto způsobu života byly církvi vštípeny od samého počátku samotným Kristem.“ (CAMPBELL, Thomas. *Asceticism. The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1907 [cit. 3.11.2019] Dostupné na: <https://www.newadvent.org/cathen/01767c.htm>).

³⁸⁴ Viz např. HL, pref. 11-12.

³⁸⁵ Srov. RUDOLPH, *Gnóze*, s. 200-272.

³⁸⁶ Srov. FINN, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, s. 74.

³⁸⁷ Srov. *ibid.*

³⁸⁸ K morálním a asketickým zásadám montanistů podrobněji viz TREVETT, *Montanism*, s. 105-128.

pro jeho utvoření a prosazení. Vzhledem k pozdější důležitosti asketického ideálu v dalším průběhu církevních dějin považuji zvláště v případě první z těchto otázek za nutné se jejímu řešení věnovat obšírněji.

Prvotní církev a askeze

Prvotní církev vznikla jako židovské hnutí a za normativní pro sebe akceptovala Starý zákon, interpretovaný christologicky.³⁸⁹ Zároveň záhy za obdobně autoritativní považovala vznikající spisy Nového zákona.³⁹⁰ Jak Starý, tak Nový zákon lze bez pochyb považovat za texty propagující morální rigorismus. Ten byl principiálně vlastní jak judaismu, tak prvotní církvi, a to v podobě snahy potlačit to, co bylo označováno jako hřích, a rozvíjet svatost. Jakkoli biblickými texty předepisovaný kodex „dobrého a zlého“ zahrnoval askezi blízké projevy praktické zbožnosti, jako například posty, nelze jej jen pro jeho morální rigorismus označit automaticky za asketický, natož pouze na tomto základě konstatovat přítomnost asketického ideálu v prvotní církvi. K tomu by bylo nutné prokázat přítomnost vyloženě asketických tendencí, respektive asketického ideálu v těchto normativních textech. Hledání odpovědi na otázku, zda byl asketický ideál prvotní církvi inherentní, je proto vhodné začít sondou do biblického textu, usilující o zjištění, zda lze Písmo, či alespoň jednu z jeho základních částí, tj. Starý či Nový zákon, označit za asketické, jak by tomu nutně muselo být, pokud by prvotní církvi, na sdělení Starého zákona svou existenci stavící a v Novém zákoně prezentující své chápání i ideály, byla askeze vlastní.

Za asketický *locus classicus* lze označit především sexualitu, otázku stravovacích návyků a problematiku majetku.³⁹¹ Odpor k jakékoli mimomanželské sexualitě je v Písmu natolik jednoznačný, že není třeba se jím detailněji zabývat. Dále je ovšem obdobně evidentní, že v celku biblického sdělení je manželství hodnoceno kladně.³⁹² Nikterak odsuzován není ani intimní styk mezi manžely,³⁹³ a to ani na jediném místě v celém Písmu. Naopak, jen těžko lze popřít, že biblický text intimní styk manželů interpretuje jako akt potvrzující a utvrzující to, že

³⁸⁹ Srov. např. Lk 24:27 či Sk 2.

³⁹⁰ Srov. již 2Pt 2:15-16.

³⁹¹ Srov. „Asketická praxe pokračuje dále ve vyjetých kolejích: omezování se v jídle, zdrženlivý vztah k majetku, ovládání lidských pudů, zejména pudu pohlavního, až po úplnou pohlavní zdrženlivost. Právě tyto praktiky jsou součástí každého asketického života, ať už pohnutky k takovému způsobu existence jsou jakkoli různé.“ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 14. Ačkoli za asketický *locus classicus* lze považovat i další či detailněji pojaté oblasti, srov. BREMMER, J. N. Symbols of Marginality from Early Pythagoreans to Late Antique Monks. *Greece & Rome* 39/2 (1992), s. 205-214, jenž jako rysy shodné rozličným asketickým skupinám uvádí: prostotu oděvu, negativní postoj ke smíchu, abstinenci a vegetariánství; či SALMINEN, Joona. *Asceticism and Early Christian Lifestyle*. Helsinki, 2017. Academic Dissertation. University of Helsinki, s. 50-56, jenž se věnuje platonickému a stoickému základu i různým křesťanským pojetím asketické praxe týkající se spánku, jedení a pití.

³⁹² Srov. např. užití milujícího „spojení muže a ženy, až se stanou jedním tělem“, které je v *listu Efezským* „vykládáno jako obraz vztahu mezi Kristem a církví“ (DENZLER, Georg. *Zakázaná slast: Dva tisíce let křesťanské sexuální morálky*. Brno: CDK, 1999, s. 20); viz Ef 5:23-28.

³⁹³ Srov. také HEGGER, Paul. *Women in the Bible, Qumran and Early Rabbinic Literature: Their Status and Roles*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 110. Leiden – Boston: Brill, 2014, s. 262-263.

se manželstvím muž a žena stali „jedním tělem“.³⁹⁴ Očividně kladné hodnocení manželské sexuality se nachází především v *Písni písní*, k jeho eliminaci z tohoto textu bylo třeba vskutku značné vykladačské ekvilibristiky.³⁹⁵ Manželská sexualita je však hodnocena kladně v celku Starého zákona, zmínky o rituální nečistotě z intimního styku plynoucí³⁹⁶ očividně nebrání návodným pobídkám jako „raduj se z ženy svého mládí... její prsy at' tě vždycky opojují, kochej se v jejím milování ustavičně“³⁹⁷ či doporučením, aby i v době probíhajícího válečného konfliktu novomanžel zůstal po dobu prvního roku manželství se svou ženou doma a „aby se radoval se svou ženou, kterou si vzal“.³⁹⁸ Co se týče Nového zákona, i sám apoštol Pavel tvrdí: „Žena nemá své tělo pro sebe, ale pro svého muže. Podobně však ani muž nemá své tělo pro sebe, ale pro svou ženu. Neodpírejte se jeden druhému, leda se vzájemným souhlasem a jen na čas... potom zase buďte spolu...“³⁹⁹ Pavlovo přání, aby byli všichni „jako on“,⁴⁰⁰ tj. včetně zachovávání dobrovolného celibátu, tudíž očividně není zapříčiněno negativním hodnocením intimního manželského styku, nýbrž ohledem na prospěch misijní činnosti, jak již bylo výše prokázáno.

Podobně je možné doložit absenci asketického biblického základu v problematice stravovacích návyků. Vyjma přetrvávajícího odporu k pozření krve⁴⁰¹ a k pojídání obětí určených pro cizí božstva⁴⁰² a vyjma dočasných a krátkodobých postů, biblický text neobsahuje ani náznak pobídky k asketické praxi jakéhokoli druhu. Zřejmá je snaha o omezení excesů v podobě obžerství či opilství,⁴⁰³ za předpokladu vyvarování se těchto excesů je naopak potěšení plynoucí z dobrého jídla i pití nejen považováno za náležité,⁴⁰⁴ ale dokonce identifikováno jako Boží požehnání,⁴⁰⁵ a tudíž zcela nezbytně hodnoceno kladně. Specifikem Starého zákona je opět otázka rituální čistoty a s ní související omezení, Nový zákon však starozákonní pojetí

³⁹⁴ Gn 2:24. Srov. Mt 19:6. Ježíš měl navíc jako jediný legitimní důvod k rozvodu uvést cizoložství (Mt 19:9), čímž bylo opět zdůrazněno, že „jedno tělo“ v sobě skutečně a samozřejmě zahrnuje rozměr intimního soužití. Toho si ostatně byli vědomi i pozdější zastánci křesťanské askeze, pokoušející se tento očividný rozpor překlenout např. úpravou na „jedno tělo a jeden duch“ pro snazší cestu k odstranění karnálních konotací výroku, srov. CLARK, Elizabeth A. *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999, s. 250-251.

³⁹⁵ Srov. přehledy alegorických výkladů *Písni písní* a jejich zhodnocení, viz např. GARRETT, Duane. *Song of Songs*. In: GARRETT, Duane – HOUSE, Paul R. *Song of Songs – Lamentations*. Word Biblical Commentary 23B. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2004, s. 59-76, zejm. s. 74-76 či DAVIDSON, Robert. *Ecclesiastes and The Song of Solomon*. The Daily Study Bible Series. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1986, s. 93-97.

³⁹⁶ Viz Lv 15.

³⁹⁷ Přís 5:18-19. „Slova odvozená od [kořene] *š-m-h* často vyjadřují sexuální potěšení, to je... očividně zamýšleným sdělením v 5:18“ (FOX, Michael V. *Proverbs 1-9: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 2000, s. 202).

³⁹⁸ Dt 24:5.

³⁹⁹ 1Kor 7:4-5. Srov. FITZMAYER, *First Corinthians*, s. 275.

⁴⁰⁰ 1Kor 7:7.

⁴⁰¹ Sk 15:20.

⁴⁰² 1Kor 10:14.19-21.23.25-31.

⁴⁰³ Srov. „Ten, kdo jí všechno, nechť nezlehčuje toho, kdo nejí, a kdo nejí, nechť neodsuzuje toho, kdo jí... Kdo jí, dělá to Pánu ke cti, neboť děkuje Bohu; a kdo nejí, dělá to také Pánu ke cti, neboť i on děkuje Bohu.“ (Řím 14:3.6).

⁴⁰⁴ Srov. např. Kaz 5:18-19.

⁴⁰⁵ Srov. např. Ž 23:2-3.5 či Dt 28.

rituální čistoty neguje, respektive považuje za pouhý předobraz, jehož zachováváním již nejsou křesťané vázáni vzhledem k jeho naplnění v Kristu. Proto naopak kritizoval ty, kdo křesťanům něco jíst zakazovali: „Nikdo tedy nemá právo vás odsuzovat za to, co jíte nebo pijete... To všechno je jen stín budoucích věcí, ale skutečnost je Kristus.“⁴⁰⁶ Využitím komparativní metody nutně docházíme k závěru, že shodné řešení problematiky rituální čistoty prvotní církev zastávala i v případě intimního manželského styku, ani ten tedy nepovažovala za znečišťující.

Jakkoli by bylo možné citovat „zástup“ starozákonních i novozákonních svědectví též ve prospěch užívání a vlastnění majetku, zdá se evidentní, že v případě této problematiky v Novém zákoně zaznívají vsutku častěji výrazněji ostražitě a varovné tóny.⁴⁰⁷ Lze sice konstatovat, že i otázka majetku je v Novém zákoně řešena podmínkou řádného užívání, je však potřebné tomuto tématu věnovat větší prostor, umožňující především zohlednění těch nejradikálnějších výroků. Dříve než ale přistoupím k potřebné exegezi těchto výroků, považuji za vhodné obrátit pozornost ke konkrétním postavám, považovaným křesťanskými asketiky za vzory, v rámci čehož bude možné postihnout stručně také otázku utrpení, pokládaného posléze také za součást asketického ideálu.

Když byl apoštol Pavel kritikou ze strany některých korintských křesťanů donucen se hájit, „chlubí se“ utrpením a odříkáním, které podstoupil pro Boha a prospěch církve.⁴⁰⁸ Žádné z těchto protivenství ani omezení však nijakým způsobem úmyslně nevyhledával, netoužil po nich. Naopak. Vytrvale totiž chválil ty, kdo jej před nutností „askeze“ někdy zachránili.⁴⁰⁹ Když ostatní vyzýval k následování svého příkladu,⁴¹⁰ když psal své přání, aby všichni byli „jako on“,⁴¹¹ nemohl tedy podněcovat k úmyslnému asketickému úsilí. Jak již bylo prokázáno výše, i tyto Pavlovy radikální výroky byly určované touhou zajistit maximální nasazení co největšího počtu křesťanů zejména pro misijní aktivitu, ale též obecněji pro službu, pro participaci na „Božím díle“. Zohledníme-li tuto základní Pavlovu premisu, stanou se i jeho výroky o utrpení a odříkání zcela smysluplnými a kompatibilními se zbytkem jeho učení i s jeho počínáním. Pavel předkládal sebe jako příklad druhým k následování, tj. k plnému nasazení se pro službu bez ohledu na jakékoli okolnosti. Protivenství a odříkání, jimiž se „chlubil“ před Korintskými, výslovně zmiňoval nikoli jako hodnotu samy o sobě, ale jako důsledek, a tudíž i doklad jeho oddané služby Kristu.⁴¹² A sám smysl pregnantně shrnul ve slovech „dovedu trpět nouzi, dovedu mít hojnost. Ve všem a do všeho jsem zasvěcen: být syt i hladov, mít nadbytek i

⁴⁰⁶ Kol 2:16-17.

⁴⁰⁷ Nejvýrazněji v Mt 6:24 *et par* a v 1Tim 6:10.

⁴⁰⁸ 2Kor 11:23-33.

⁴⁰⁹ Např. Fp 4:10.15-18; 2Kor 11:9 či Řím 16:2.

⁴¹⁰ Fp 3:17.

⁴¹¹ 1Kor 7:7.

⁴¹² Výčet započíná slovy „Jsou služebníky Kristovými? Odpovím obzvlášť nerozumně: já tím víc!“ (2Kor 11:23).

nedostatek.⁴¹³ Pavlovým ideálem jednoznačně nebyl asketismus, ideálem mu bylo absolutní nasazení pro službu, ať je situace jakákoli – výhodná či nevýhodná, příjemná či nepříjemná.

Nejbliže k obrazu raně křesťanského askety má novozákonní popis počínání a působení Jana Křtitele. Zmiňovaný pobyt na poušti, mimo tehdejší židovskou společnost, dobrovolný celibát i popsané stravovací návyky⁴¹⁴ se zdají hovořit jednoznačně ve prospěch asketické praxe. Ta je však v souladu s uvedeným Pavlovým pojetím novozákonními texty evidentně předkládaná jako příprava na službu, jako zařízení se v zájmu zajištění vlastní způsobilosti k vykonání konkrétní služby, jíž totiž Nový zákon přikládá naprosto unikátní důležitost,⁴¹⁵ tj. připravit židovstvo na příchod Mesiáše.⁴¹⁶ Jedním z evidentních účelů postavy Jana Křtitele v evangelijním narativu je podepření argumentu, že židovstvo většinově, respektive v osobách svých náboženských vůdců jako celek svévolně nepřijalo svého Mesiáše, a navíc se ve snaze zakrýt či přehlubit tuto svou neposlušnost Bohu obrátilo nepřátelsky vůči němu.⁴¹⁷ Nápadně je to patrné ze slov obsažených například v 11. kapitole *Matoušova evangelia*: „Čemu připodobním toto pokolení? Je jako děti, které sedí na tržišti a pokřikují na své druhy: ‚Hráli jsme vám, a vy jste netancovali; nařikali jsme, a vy jste nelomili rukama.‘ Přišel Jan, nejedl, nepil – a říkají: ‚Je posedlý.‘ Přišel Syn člověka, jí a pije – a říkají: ‚Hle, milovník hodů a pitek, přítel celníků a hříšníků!‘ Ale moudrost je ospravedlněna svými skutky.“⁴¹⁸ Jan Křtitel je představen jako jedinec nejen takřka zcela bez poskvrny, ale jako nejradikálnější možný projev zbožnosti, aby tak odmítnutí zároveň jeho i Kristovy služby ze strany židů bylo neospravedlnitelné. Respektive aby bylo evidentní, že jim nebylo nijak možné se zavděčit: Jan Křtitel měl být nepřijatelný pro radikalitu své praktické zbožnosti, Ježíš pro absenci radikality své praktické zbožnosti. Pointou textu tak ovšem není Janovo asketické počínání (či Ježíšovo neasketické), ale jejich působení, služba, kterou židé s takto vzájemně se dle autorů evangelií vyvracejícími argumenty odmítli. Jestliže byla však pointou jeho služba, spočívající podle textu v „připravování a ukazování na přicházejícího Krista“, ⁴¹⁹ pak byla tato služba i smyslem popisované asketické praxe. Účel textem předkládaného Janova dobrovolného dočasného vyloučení ze společnosti a dalších asketických návyků a projevů tak spočíval v zajištění nenapadnutelné věrohodnosti jeho sdělení pro posluchače. Jinými slovy, měl být tak evidentně „čistý“, že by ani falešným nařčením, která by proti němu vznesl někdo z těch, komu se jeho působení nelíbilo, nikdo neuvěřil. Snahy zdiskreditovat jej se tak i podle evangelijního textu

⁴¹³ Fp 4:12.

⁴¹⁴ Mt 3:4

⁴¹⁵ Srov. Ježíšovo hodnocení Jana, Lk 7:28.

⁴¹⁶ J 1:23, srov. také Mt 3:2.

⁴¹⁷ Srov. např. interpretaci Ž 2 ve Sk 4:24-30, jednoznačně potvrzující tuto argumentační linii.

⁴¹⁸ Mt 11:16-19.

⁴¹⁹ J 1:6-8.15.19-23.

nutně omezovaly na tvrzení, že „je až přehnaně svatý“.⁴²⁰ Janova askeze tak podle Nového zákona nebyla sama ani účelem, ani ideálem, ale pouze prostředkem: přípravou na službu, v níž měl spočívat skutečný smysl a skutečná hodnota. Výsledkem asketické přípravy nebyla spokojená existence či mystická kontemplace mimo společenství lidí, ale unikátní „misijní“ působení,⁴²¹ které vyústilo v mučednickou smrt.⁴²² Janovu asketickou praxi tak prvotní církev interpretovala jako pouhou přípravu na službu druhým, zajišťující této službě nenapadnutelnou věrohodnost ve velmi kritickém prostředí.⁴²³ Jan Křtitel zároveň v novozákonním pojetí stál takřikajíc na pomezí mezi Starým a Novým zákonem: byl „největším starozákonním prorokem“, působícím v době Nového zákona.⁴²⁴ Je proto jen těžko možné jej označovat za „prvního křesťanského asketika“. A vzhledem k postulované absolutní unikátnosti Janovy služby, představující prvotní církvi jakési ztělesnění celého Starého zákona, ukazujícího na Krista,⁴²⁵ lze uzavřít, že z jeho asketické přípravy na tuto službu nebyl záměr vyvozovat důsledky pro křesťanskou praktickou zbožnost.

Na poušť se ovšem před začátkem veřejné služby podle Nového zákona uchýlil také Ježíš⁴²⁶ a nejspíše též apoštol Pavel.⁴²⁷ Shodně jako Jan Křtitel však nezůstali v izolaci pouště trvale. Jejich pouštní epizoda je novozákonním textem zjevně předkládána opět jako příprava na službu. Naprosto evidentní je to v případě Ježíše, i Pavel se však po návratu z pouště měl okamžitě začít věnovat misijním aktivitám. Prvotní církev tak zřejmě považovala v případě některých druhů služby za vhodné, aby se na ni jedinec připravil či ověřil svou způsobilost pro ni i dočasným aplikováním asketických praktik. Pointou však očividně nebyla askeze, ale služba. Askezi – ani jako cvičení, ani jako sebezdokonalení, natož jako samu o sobě vyšší cestu, či dokonce v podobě askeze pro askezi – tudíž prvotní církev nepovažovala za ideál. Ideálem nebylo celoživotní vlastní hledání dokonalosti a spásy, ale nesobecká služba Božímu lidu,⁴²⁸ respektive všem lidem, včetně nekřesťanů, v jejich případě za účelem jejich konverze.

⁴²⁰ Mt 11:18.

⁴²¹ Srov. Lk 3:2-3.

⁴²² Mt 14:3-10.

⁴²³ Janova asketická praxe mohla být ovlivněna esejským či kumránským judaistickým asketismem, jak se domnívá značná část badatelů (podrobněji o vývoji badání a argumenty pro existenci vztahu mezi Janem Křtitelem a esejským i kumránským asketismem viz MARCUS, Joel. *John the Baptist in History and Theology*. Columbia, SC: The University of South Carolina Press, 2018, s. 27-45), Nový zákon však tento vliv nijak nereflektuje, pročež lze konstatovat, že pro prvocírkevní chápání Janovy askeze byl irelevantní.

⁴²⁴ Srov. Lk 7:28.

⁴²⁵ Srov. Lk 1:13-17.76-77; J 1:6-8.15.19-23 a Mal 3:1.

⁴²⁶ Lk 4:1-14. Ježíšův pobyt na poušti není popisován jen jako příprava, ale i zkouška jeho věrnosti Božímu povolání – prověřená pokušeními přímo směřovanými na zpochybnění jeho povolání, na odvrácení jej od služby, viz např. CARROLL, John T. *Luke: A Commentary*. The New Testament Library. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2012, s. 100-105.

⁴²⁷ Gal 1:17. Spíše výjimečný je názor, který zastával například C. W. Briggs, že Pavlův pobyt v Arábii nebyl přebýváním v samotě pouště, ale misijním působením, BRIGGS, C. W. *The Apostle Paul in Arabia*. *The Biblical World* 41/4 (1913), s. 255-259.

⁴²⁸ Názorně viz „Kdo je z vás největší, bude váš služebník“ (Mt 23:11).

Skutečnost, že Jan Křtitel, Ježíš i Pavel zůstali svobodní, a tudíž se pro celý život zřekli sexuality, je proto nutné interpretovat též pod tímto prismatem. Jejich dobrovolný celibát musel být veden ohledem na službu, s čímž souzní fakt, že ani jeden z nich nezastával přesvědčení o nevhodnosti manželství či manželského pohlavního života v duchu pozdějších gnostických interpretací. V případě novozákonního popisu Ježíše je evidentní, že text předpokládá jeho plné vědomí vlastní budoucí mučednické smrti.⁴²⁹ Jak Ježíš, tak apoštol Pavel zároveň pravděpodobně museli vědět, že pro naplnění toho, co považovali za své povolání, nemohou být pevně ukotveni na jediné místo, *stabilitas loci* by jejich působení znemožňovala. Podle novozákonního sdělení v životě všech tří těchto osob od okamžiku zahájení veřejného působení prakticky nezbývalo žádné místo pro cokoli jiného než pro službu samotnou. Zdá se proto možné bez výrazných pochybností konstatovat, že dobrovolný celibát byl v jejich případě chápán jako nutnost, podstoupená dobrovolně v zájmu služby. Ideálem tedy byla služba „za každou cenu, za každé situace“, tj. stejně tak využít maximálně pro službu prosperitu či zdraví, kterými člověk disponuje, jako vytrvat věrně ve službě a neodchýlit se od tohoto směřování, když je vystaven protivenství, pronásledování, nedostatku, nemoci, nebo když služba vyžaduje dílčí oběť, omezení se či odepření si.

Jelikož bylo stanoveno, že základem křesťanského ideálu bylo *imitatio Christi*, je vhodné pozastavit se ještě u Novým zákonem popisované Ježíšovy životní praxe. Ve prospěch askeze se může zdát svědčit jeho již ovšem objasněný dobrovolný celibát, respektive dobrovolné panictví. Pozdějšímu asketickému ideálu ale odporuje nejen to, že Ježíšovi nemělo dělat problém s ženami o samotě komunikovat,⁴³⁰ respektive je dokonce přibrat do okruhu svých nejbližších následovníků,⁴³¹ ale také Ježíšovo přijetí nejméně jednoho ženatého jedince⁴³² mezi Dvanáct, a navíc jeho postavení do ústřední role.⁴³³ Pokud měl Ježíš zastávat dvojstupňovou etiku s asketismem jako dokonalejším typem křesťanství, jak by mohl pro vedení své církve ze všech lidí „upřednostnit“ právě ženatého Petra?⁴³⁴ Také v případě stravovacích návyků neexistuje žádný pádný podklad pro domněnky o Ježíšově asketické praxi. Naopak, měl být veřejně napadán jako „milovník hodů a pitek“,⁴³⁵ jakkoli se tím text jistě nepokouší naznačit, že by se skutečně dopouštěl obžerství či opilství. Podle Nového zákona jednoznačně nebyl abstinent ani vegetarián.⁴³⁶

⁴²⁹ Viz např. Mt 16:21, srov. J 1:29.

⁴³⁰ J 4:1-27.

⁴³¹ Lk 8:1-3.

⁴³² Srov. 1Kor 9:5.

⁴³³ Srov. např. Lk 22:31-32; Mt 16:18-19 či J 21:15-18.

⁴³⁴ Přičemž o jeho manželství se v 1Kor 9:5 apoštol Pavel zmiňuje samozřejmě již během jeho služby, tj. naprosto neobstojí ani případné tvrzení, že na počátku svého následování Ježíše Petr manželku opustil a již se k ní nevrátil.

⁴³⁵ Lk 7:34.

⁴³⁶ Při poslední večeři pojedl s učedníky beránka a pil víno, viz např. Mk 14:14 a Lk 22:17-18. Srov. také Lk 7:33-34.

Prostor pro spekulace poskytuje pouze problematika majetku, v případech které text žádnou ucelenější představu o Ježíšově stavu a praxi nenabízí. Zcela ojedinělý náznak ve slovech „Syn člověka nemá, kde by hlavu složil“⁴³⁷ musel být prvotní církví interpretován jinak, než že by Ježíš zachovával dobrovolnou chudobu, vzhledem ke zmínce, podle které u sebe doma ubytoval na noc dva své žáky,⁴³⁸ či pozoruhodnému zdůraznění detailu, že Ježíšův „spodní šat... byl beze švů, od shora vcelku utkaný“,⁴³⁹ jenž předpokládá, že zdaleka nenosil nejprostší a nejlevnější možné oblečení. Také slova o neexistenci místa, kde by „Syn člověka... hlavu složil“, byla proto nutně sdělením o jeho totálním nasazení do služby: bez přestávky, bez odpočinku, bez ohledu na to, zda bude další noc spát na lodi nebo v příjemné posteli. Vyjádření o složení hlavy mělo být zároveň odkazem na to, že se kolem něj měl takřka kdekoli okamžitě sejít zástup, čekající na jeho slova či v horším případě jen na zázraky.⁴⁴⁰ Praxi dobrovolné chudoby nelze vyvodit ani ze skutečnosti, že jeho misijní aktivita byla finančně podporována pomocí darů,⁴⁴¹ ostatně, jeho žáci s sebou zřejmě běžně měli nemalý obnos.⁴⁴² Jelikož tedy podle novozákonního sdělení nepropraktikoval dobrovolnou chudobu po zahájení veřejného působení, není důvod se domnívat, že by ji praktikoval dříve, jakkoli období před započatím služby se evangelisté prakticky nevěnují. Domněnku o hlásání dobrovolné chudoby lze podepřít především pokynem bohatému mládenci v devatenácté kapitole *Matoušova evangelia*. Ježíš však měl opětovně vybízet k pravidelnému dávání almužen a náležitému zacházení s majetkem,⁴⁴³ což předpokladu, že dobrovolná chudoba představovala jeho ideál, zásadně odporuje. Jak by mohl požadovat moudré a zbožné zacházení s majetkem, kterého by ale bylo vždy nejlépe se vzdát? A jakkoli materiální prosperita jistě nebyla primárním zamýšleným sdělením, slova „já jsem přišel, aby měly život a měly ho v hojnosti“⁴⁴⁴ přece jen vyžadují krkolomnou ekvilibristiku, pokud by i tvář v tvář jim měla být hájena ideálnost dobrovolné chudoby.⁴⁴⁵

Jestliže však prvotní církev nezastávala asketický ideál, co měly sdělit v úvodu této podkapitoly uvedené radikální výroky, využitě později jako legitimizace nároku asketického ideálu na prvocírkevní původ? Odpověď podle mého názoru nabízí exegese nejslavnějšího z těchto výroků, na něž se opakovaně odkazovali hlasatelé dobrovolné chudoby: „Chceš-li být

⁴³⁷ Mt 8:20.

⁴³⁸ J 1:37-40.

⁴³⁹ J 19:23.

⁴⁴⁰ Viz Mk 1:45.

⁴⁴¹ Lk 8:3.

⁴⁴² Srov. J 6:7 a 13:29.

⁴⁴³ Srov. Mt 6:1-4; Lk 14:28-30, 16:9.11.

⁴⁴⁴ J 10:10.

⁴⁴⁵ Komentátoři se v případě tohoto verše s oblibou (a náležitě) odkazují na slavný Ž 23: „Hospodin je můj pastýř, nebudu mít nedostatek.“ Pokračování žalmu je v tomto ohledu názorné a s ideálem chudoby očividně nekoresponduje: „Prostíráš mi stůl... kalich mi po okraj plníš...“ (Ž 23:5).

dokonalý, jdi, prodej, co ti patří, rozdej chudým, a budeš mít poklad v nebi; pak přijď a následuj mne.“⁴⁴⁶ Když se v paralelním sdělení příběhu v *Markově evangeliu* objevuje výrok „Jedno ti schází“,⁴⁴⁷ nejde oproti *Matoušovu evangeliu* o jakési dřívější stádium,⁴⁴⁸ ale o totožné sdělení odlišnému čtenářstvu. Ani Marek, ale ani Matouš nemluví o požadavku „navíc“, z obou vyprávění je patrné, že bez splnění tohoto Ježíšova pokynu se zmíněný bohatý mládenec nemohl stát Ježíšovým učedníkem a nemohl být spasen, protože také podle textu zarmoucen odchází,⁴⁴⁹ a dokonce ani církevní tradice – nárokuje si později jako svaté i například Longina či Herodem pobitá „neviňátka“ – bohatého mládence do souboru svatých nepřijala. Nešlo tedy o „něco navíc“, ale o existenciální „bud', anebo“, o otázku poslušnosti, či neposlušnosti, a v důsledku spásy, či ztracení. V kontextu jiných, včetně již zmíněných Ježíšových výroků a celého biblického sdělení je ovšem nabíledni, že absolutizace požadavku rozdání veškerého majetku jako nutnosti pro spasení nedává smysl. Příběh totiž nelze vytrhovat z kontextu celého evangelia jako hermeneutického celku. Nejvýraznější je sdělení díky souvislostem v *Matoušově evangeliu*, kde se v 19. kapitole za sebou nachází několik celků zabývajících se překážkami pro následování Krista – slova o panictví,⁴⁵⁰ bránění dětem v přístupu k Ježíši,⁴⁵¹ příběh o bohatém mláďenci,⁴⁵² Ježíšovo poučení pro jeho žáky vyvozené z této situace⁴⁵³ a na konec vysvětlující ujištění.⁴⁵⁴ Celé sdělení je srozumitelné díky závěrečnému Petrovu dotazu a odpovědi na něj: ti, kdo opustili vše a následovali Ježíše, budou spaseni. Ježíš Petra výslovně ujišťuje, že jich se spasení týká. Petr přitom manželku neopustil⁴⁵⁵ ani nerozdal všechn svůj majetek chudým – jednak o tom není žádná zpráva, jednak se posléze měl nakrátko vrátit spolu s bratry Zebedeovými ke své živnosti:⁴⁵⁶ kde a za co by takto narychlo sehnal potřebné rybářské lodě, síť a další vybavení, pokud by všechn majetek na počátku následování Ježíše rozdal chudým? Sdělení tak nespočívá v požadavku, aby každý křesťan rozdal všechn svůj majetek či aby se každý zřekl manželství, ale v požadavku, aby následování Ježíše stálo na prvním místě nade vším, což se mělo projevit tím, že pokud to bude následování Ježíše vyžadovat, majetku se zřekne, pokud to bude vyžadovat, neožení či neprovdá se. Respektive formulováno obráceně: „sebe-zapření zde neznamená jen askezi pro askezi, nýbrž – na příkladu Petrově – znamená:

⁴⁴⁶ Mt 19:21.

⁴⁴⁷ Mk 10:21.

⁴⁴⁸ Jak se domnívá MARKSCHIES, *Mezi dvěma světy*, s. 149-150.

⁴⁴⁹ Viz Mt 19:16-30 a Mk 10:17-30.

⁴⁵⁰ Mt 19:11-12.

⁴⁵¹ Mt 19:13-14.

⁴⁵² Mt 19:16-22.

⁴⁵³ Mt 19:23-26.

⁴⁵⁴ Mt 19:27-30.

⁴⁵⁵ 1Kor 9:5.

⁴⁵⁶ J 21:2-3.

kdo chce jít za mnou, nesmí si určovat podle sebe, kudy mám [tj. Ježíš] jít, aby za mnou šel“⁴⁵⁷ a nesmí si držet nic, co by tomu, aby Krista následoval, překáželo. Jelikož bohatý mládenec neuposlechl, svůj majetek podle příběhu nadřazoval nad následování Ježíše,⁴⁵⁸ což je ostatně právě ten důvod, proč jej v textu Ježíš k rozdání majetku pobízí. „Nemůžete sloužit Bohu i majetku.“⁴⁵⁹ Nový zákon ovšem nepředpokládá vždy problém jen v přílišném spoléhání na majetek a v jeho nadhodnocení nad následování Ježíše, ale též například v touze jedince po manželství, silnější, než byla touha následovat Krista, či v rodinných i jiných vztazích, důležitějších pro jedince než vztah ke Kristu – a oněmi radikálními výroky zde předkládal absolutní Ježíšův nárok na oddanost člověka.⁴⁶⁰

V principu platí tento exegetický závěr i pro ostatní radikální novozákonní výroky, interpretované později v rané církvi jako základ asketického ideálu, a to včetně slov „snáze projde velbloud uchem jehly než bohatý do Božího království“,⁴⁶¹ jež *Matoušovo evangelium* uvádí v kontextu Ježíšovy rozmluvy s bohatým mládencem. Podle textu Ježíšovi žáci reagují údivem a dotazem, kdo v takovém případě vůbec může být spasen. Odpověď měla být prostá: „U lidí je to nemožné, ale u Boha je možné všechno.“⁴⁶² Tj. spoléhání na majetek předkládá text jako překážku spásy, již však není schopen dosáhnout žádný člověk, chudý ani bohatý, zajistit ji může jedině Bůh. Ke spasení tudíž podle Nového zákona není všeobecně potřeba rozdat všechnen majetek chudým, ale pokora před Bohem a uznání vlastní neschopnosti dosáhnout spásy – a zmíněná místa neřeší křesťanský ideál, ale základní předpoklad, který podle prvotní církve musel být splněn všemi, kdo se chtěli označovat jako Ježíšovi následovníci, tj. křesťané. Jestliže byl tudíž užíván řádně, neměla prvotní církev problém ani s majetkem – za předpokladu, že se křesťan nespolehá na svůj majetek, ale na „Boha, který nám všechno štědře poskytuje k požitku.“⁴⁶³

Můžeme uzavřít konstatováním, že prvotní církev asketický ideál nezastávala. Její postoj k sexualitě, majetku, stravovacím návykům i utrpení je odlišný než postoj pozdějších křesťanských asketiků. Prvotní církev nepovažovala asketické úsilí samo o sobě za hodnotu, hodnotou a ideálem jí byla služba, participace na „Božím díle“, pro kterou měli být křesťané ideálně připraveni strpět či ožet cokoli, co bylo třeba, stejně jako využít vše, co měli

⁴⁵⁷ MRÁZEK, *Evangelium podle Matouše*, s. 289. Jakkoli jde o komentář k Mt 16:24.

⁴⁵⁸ Velmi mírně, ale přesto v podstatě obdobně shrnuje postoj mládence MRÁZEK, *Evangelium podle Matouše*, s. 330: „Bohatý mladík se navzdory vážnému zájmu o Ježíšovo učení přistihl při tom, že své majetkové poměry bere přece jen vážněji než otázku kvalitativně jiného života, kterou prve Ježíšovi položil... Neprotestuje... Ale nedokáže to udělat.“

⁴⁵⁹ Lk 16:13.

⁴⁶⁰ Názorně viz: „Kdo miluje otce neb matku více nežli mne, není mne hoden; a kdož miluje syna nebo dceru více nežli mne, není mne hoden.“ (Mt 10:37; dle BKR, jelikož ČEP druhou polovinu verše vynechává).

⁴⁶¹ Mt 19:24.

⁴⁶² Mt 19:26.

⁴⁶³ 1Tim 6:17; dle ČSP, vyznění ČEP je zde hrubě nepřesné.

k dispozici. Jedině v tomto smyslu lze s jistou dávkou tolerance hovořit o asketické praxi (a v žádném případě o asketickém ideálu), striktně vzato se však nejednalo o askezi, o „cvičení k dokonalosti“, ale o upřednostnění služby, ze kterého vyplývala ochota v případě nutnosti snést i chudobu, celibát, hlad, stejně jako pronásledování a mučednickou smrt, jakkoli nic z toho nebylo samo o sobě vyhledáváno.

Příčiny a průběh formování asketického ideálu

Oproti dříve zmíněným prvocírkevním ideálům, u nichž byl prokazatelný a výrazný vliv vzorů starozákonních, zatímco vliv ostatních předchůdců byl marginální, je v případě ideálu asketického nutné konstatovat opak. Vzory starozákonní a apoštolské se reálně nedostávaly, respektive bylo nutné je za tímto účelem přeznačit či k nim přistupovat značně selektivně. Ani Ježíš Kristus, ani apoštol Pavel totiž cíleně neakcentovali asketický způsob života a ani ho od svých žáků a příznivců nevyžadovali, jakkoli tak byli posléze interpretováni. Nepřekvapuje proto determinující vliv vzorů buď židovských mimobiblických, nebo „cizích“, pohanských. Až udivující míru totožných či podobných rysů⁴⁶⁴ s pozdější v mnišství rozvinutou křesťanskou askezí vykazují zejména Filónem popisovaní „therapeuti“.⁴⁶⁵ Z mimobiblických židovských vzorů lze dále uvést asketiku esénské,⁴⁶⁶ v obou případech je však nutné konstatovat, že se tato hnutí svým pojetím judaismu značně vzdalovala nejen rabínskému, ale i starozákonnímu chápání.⁴⁶⁷ Evidentní je však též podobnost křesťanského asketického ideálu s askezí představitelů jiných náboženských a kulturních okruhů: asketiky pythagorejskými, kynickými⁴⁶⁸ či stoickými, za zmínku stojí i značná shoda s pozdějšími novoplatónskými⁴⁶⁹ asketiky.⁴⁷⁰ Podobnost s řecko-římskými asketickými hnutími je natolik evidentní, že je nutné

⁴⁶⁴ „Celá doba od časného rána až do večera pro ně znamená duchovní cvičení; čtou totiž posvátné spisy... Věnují se nejen čtení, ale skládají i zpěvy a hymny na Boha v nejrozmanitějších rytmech a melodiích... Při tomto jídle... se nenalévá víno, ale naprosto čistá voda, studená pro většinu a teplá pro starší, pokud si dopřávají takové pohodlí. Stůl zůstává nedotčený masem, místo toho nabízí chléb jako potravu, sůl jako přílohu... Když se poté hosté usadili v popsáném pořadí... nastalo hluboké mlčení... Vzápětí se jejich představený věnuje nějakému problému, který vyplývá z Písma svatého, nebo ozřejmuje otázku, která byla někým položena.“ (Citace Filóna dle MARKSCHIES, *Mezi dvěma světy*, s. 151).

⁴⁶⁵ Viz PHILO ALEXANDRINUS. *De vita contemplativa* 73-74. Ke křesťanské interpretaci (a zároveň inspiraci z) Filónova spisu viz např. INOWLOCKI, Sabrina. Eusebius of Caesarea's „Interpretatio Christiana“ of Philo's *De vita contemplativa*. *The Harvard Theological Review* 97/3 (2004), s. 305-328.

⁴⁶⁶ Viz G. PLINIUS SECUNDUS. *Naturalis Historia* 5,15,73; FLAVIUS IOSEPHUS. *De bello Iudaico* 2,8,2 §120 a *Antiquitates Iudaicae* 18,21.

⁴⁶⁷ Srov. podrobně HEGER, *Women in the Bible, Qumran and Early Rabbinic Literature*, 2014, s. 249-301. Proti tomu (avšak méně přesvědčivě) např. THIERING, Barbara. The Biblical Source of Qumran Asceticism. *Journal of Biblical Literature* 93/3 (1974), s. 429-444.

⁴⁶⁸ Viz EPICETUS. *Dissertationes* 3,22,77; STOBÆUS. *Eclogae* 4,22,28; PHILOSTRATUS ATHENIENSIS. *Vita Apollonii Tyane* 1,13. Ke křesťanskému postoji ke kynikům (a k jejich vlivu) viz např. KRUEGER, Derek. Diogenes the Cynic among the Fourth Century Fathers. *Vigiliae Christianae* 47/1 (1993), s. 29-49.

⁴⁶⁹ Viz SWAIN, Joseph Ward. *The Hellenic Origins of Christian Asceticism*. Dis. práce. New York: The New Era Printing Company, 1916. Specificky k novoplatónskému asketismu viz PREISKER, Herbert. *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten*. Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 23. Berlin: Trowitzsch, 1927, s. 32nn.

⁴⁷⁰ K předchůdcům a vlivům viz také VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství 1*, s. 17-39 (židovští předchůdci) a 81-123 (pohanské vlivy), který však přes obšírné pojednání o pohanských vlivech a podobnostech apologeticky zdůrazňuje přítomnost asketických tendencí ve Starém (s. 17-20) i Novém zákoně (s. 40-46).

předpokládat jejich vliv na utváření křesťanského asketického ideálu. A tyto pohanské vlivy byly zjevně natolik určující, že někteří badatelé vznik a rozvoj křesťanské askeze bez přehánění popisují jako „akulturační fenomén“.⁴⁷¹ O to nevěrohodněji pak vyznívá občasná urputná apologetická snaha dokázat, že křesťanská askeze není původem pohanská.⁴⁷² Jakkoli lze podobnost označit za natolik průkaznou, že o determinaci pohanskými vlivy nemůže být pochyb, proces utváření křesťanského asketického ideálu lze touto determinací objasnit jen z části, jelikož byl způsoben součinností vícero příčin, vedle vlivu pohanské filosofické asketické praxe i soupeřením s nonkonformními křesťanskými hnutími, potřebou zajistit svatost církve tváří v tvář jejímu zesvětšování a především horlivou snahou jednotlivých křesťanů na tento úpadek církevní morálky reagovat o to „doslovnějším“ naplněním veškerých Kristových požadavků.

Jedním z prvních „pravověrných“ křesťanů, jenž se výrazně obdivně vyjádřil o jednoznačně asketické praxi, byl Justin, označovaný někdy návodným přízviskem Filosof. Ten vyvrací obvinění křesťanů ze sexuální nemorálnosti mimo jiné zmíněním příběhu o skupině křesťanů, kteří se dožadovali vlastní kastrace, a přestože ta jim nebyla umožněna, dobrovolně se zřekli sexuálního života.⁴⁷³ Očividně souhlasné Justinovo uvedení tohoto, byť snad apokryfního příběhu dosvědčuje, že již ve 2. století se mezi křesťany vyskytovali jedinci, kteří hleděli na asketické výkony nejen jako na projev heretických skupin, nýbrž obdivně. Církví akceptované („pravověrné“) rozvíjení této linie můžeme spatřovat mezi dalšími křesťanskými intelektuály, obdobně jako Justin⁴⁷⁴ značně ovlivněnými řecko-římskou filosofickou tradicí i praxí, v jejímž duchu byli obvykle vzděláni. Na Justina v tomto ohledu navazoval například Klement Alexandrijský,⁴⁷⁵ a především Órigenés.⁴⁷⁶ Jedním z programových cílů úsilí těchto křesťanských vzdělavců bylo prokázat, že právě křesťanství je „nejvyšší filosofie“,⁴⁷⁷ k čemuž bylo nutné překonat ostatní filosofické školy nejen ideově, ale také praxí, tj. praktickou zbožností posuzovanou však v zájmu uznání vítězství ze strany protivníka měřítky dobového

⁴⁷¹ MARKSCHIES, *Mezi dvěma světy*, 2005, s. 150.

⁴⁷² Tím spíše, pokud následně přece jen přiznávají rozhodující vnější vliv: „Tím nemá být řečeno, že zdrojem křesťanské askeze je askeze antická, pohanská. Nicméně je třeba s ní počítat jako s rozhodujícím vývojovým faktorem.“ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 17.

⁴⁷³ IUSTINUS MARTYR. *Apologia secunda* 29,2. Viz také FINN, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, s. 81.

⁴⁷⁴ Srov. např. DROGE, Arthur J. Justin Martyr and the Restoration of Philosophy. *Church History* 56/3 (1987), s. 303-319 či MINNS, Denis. Justin Martyr. In: GERSON, Lloyd P. (ed.). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Sv. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 258-269.

⁴⁷⁵ Srov. např. FINN, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, s. 94-97 a OSBORNE, Catherine. Clement of Alexandria. In: GERSON, Lloyd P. (ed.). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Sv. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 270-282.

⁴⁷⁶ Srov. např. FINN, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, s. 100-104 a PRINZIVALLI, Emanuela. Origen. In: GERSON, Lloyd P. (ed.). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Sv. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 283-298.

⁴⁷⁷ CHASE, Pliny Earle. The Philosophy of Christianity. *Proceedings of the American Philosophical Society* 18/103 (1879), s. 125.

filosofického diskurzu, tj. především askezí. Na morální rozvolněnost pozdně starověké římské civilizace totiž asketismem reagovali i natolik početní nekřesťané,⁴⁷⁸ že lze konstatovat, že asketismus tvořil k této amorálnosti paralelní „náladu doby“, především mezi filosoficky orientovanými jedinci.⁴⁷⁹ Výsledkem bylo bouřlivé soupeření na poli asketických výkonů, chápaných v pozdním starověku jako prakticky samozřejmá součást a „výstavní skříň“ filosofické školy. Křesťanští filosofové i pod vlivem svého pohanskou filosofii determinovaného předporozumění očividně neshledávali být askezi v rozporu s biblickým sdělením, naopak,⁴⁸⁰ zdála se výborně vyhovovat křesťanskému požadavku osobní svatosti a odporu k hříchu, beztak běžně vedoucího k opatrnosti a podezíravosti i vůči „šedým oblastem“, hříšným jen potenciálně. Tyto křesťanství inherentní podněty pak asketismus radikalizoval a rozvíjel v nezanedbatelné náchylnosti k dualistickým tendencím.⁴⁸¹ Pohanský „filosofický“ asketický ideál se tak stal ideálem křesťanských filosofů.⁴⁸² I přes značný vliv těchto jedinců na vývoj církve však nelze předpokládat, že jejich mnohdy vysoce intelektuální spekulace samy o sobě zajistily prosazení asketického ideálu v církvi. Ostatně, křesťanskými askety se očividně nestávali jen jedinci z nejvzdělanějších vrstev.

V českém prostředí díky překladu své monografie o dějinách mnišství dobře známý Karl S. Frank předložil odvážnou tezi, když vyčlenil dvě skupiny „zvláště důležitých představitelů asketického života křesťanských obcí 2. a 3. století“ a vedle tradiční zmínky o mnoha křesťaních, které „zůstávaly neprovdány“, postavil putující apoštoly, jeho slovy „zpočátku jev původních křesťanských misí, později takřka nutně reprezentanty vysloveně potulného asketizmu“.⁴⁸³ Pokud by jeho hypotéza byla platná, znamenalo by to možnost rekonstruovat zárodky asketického hnutí již kolem poloviny 2. století, kdy pravděpodobně vznikl spis *Didaché*,⁴⁸⁴ o potulných ponovozákonních apoštolech se zmiňující. Jejich ztotožnění s askety je však problematické. Jednak byl fenomén putujících apoštolů ve 2. a 3. století zřetelně na ústupu,⁴⁸⁵ jednak byl vnímán spíše kriticky.⁴⁸⁶ Těžko v nich lze tedy spatřovat skupinu se

⁴⁷⁸ Srov. např. HUMMEL, *Primitive Christian Mission*, s. 261

⁴⁷⁹ Srov. MARKSCHIES, *Mezi dvěma světy*, s. 150. Obdobně se vyjadřuje např. také WILLS, Lawrence M. *Ascetic Theology before Asceticism? Jewish Narratives and the Decentering of the Self. Journal of the American Academy of Religion* 74/4 (2006), s. 905

⁴⁸⁰ Srov. např. IUSTINUS MARTYR. *Apologia prima* 15,1-5.

⁴⁸¹ Velmi názorně viz např. *Evangelium Thomae*.

⁴⁸² Proti tomuto tvrzení se staví např. CLARK, *Reading Renunciation*, s. 19-22. Vliv pohanské filosofie a společnosti samozřejmě nesmí být postaven jako jediná příčina rozkvětu askeze, to by byl pohled jistě zjednodušující. Naopak ale popření instrumentálnosti vlivu pohanské filosofie a společnosti je jednoduše projevem asketické apologetiky.

⁴⁸³ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 19-20. Srov. také FRANK, Karl Suso. Asketen. In: KASPER, Walter (ed.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. 1. sv.: A bis Barcelona. Freiburg – Basel – Rom – Wien: Herder, 1993, sl. 1083.

⁴⁸⁴ Srov. *Spisy apoštolských otců*, s. 11-14.

⁴⁸⁵ „V poapoštolské době... misijní pocestné kazatelství zvolna ztrácí na významu.“ (ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 56). „Se sklonkem prvního století začíná mizet pavlovská trojina církevních služebníků (*apostoloi, profětai, didaskaloi*).“ (*Ibid.*, s. 59).

⁴⁸⁶ Srov. *Didache* 11-12.

zásadním vlivem na utváření křesťanských ideálů. A vůbec nejzásadnější námitka spočívá v absenci zřetelných dokladů o asketičnosti těchto putujících jedinců, jelikož ani *Didaché* nehovoří o askezi, ale pouze varuje před těmi, kdo zneužívají službu k vlastnímu obohacení.⁴⁸⁷ Frankova teze o putujících apoštolech jako reprezentantech potulného asketismu se tudíž zdá být založena na asketické interpretaci apoštola Pavla a utvořena projekcí této interpretace do jedinců, kteří to pro nedostatek informací o svém způsobu života umožňují. Jak však bylo prokázáno, apoštol Pavel sám své působení asketicky nepojímal a ani prvotní církve je tak neinterpretovala.

Na odlišnou situaci narážíme v případě křesťanských panen, opakovaně posléze významnými autory vychvalovaných.⁴⁸⁸ I v jejich případě však panuje v zásadě shoda na konstatování, že tento fenomén vyvěrá z historické nutnosti, nikoli z asketického idealismu. V křesťanských obcích existovala zřejmě početní převaha žen, jejímž nemilým důsledkem byla menší šance k sňatku v rámci křesťanského společenství.⁴⁸⁹ Askeze této skupiny tudíž nevzniká jako něco principiálně ideálního, tak byla teprve postupně interpretována. Pro jeden z důvodů k této interpretaci lze nahlédnout na nejvýznamnější morálně rigoristické křesťanské hnutí 2. století, montanismus. Jeho rigorózní morálka představovala reakci na pociťované zesvětštění církve, tj. snahu o zvrácení vývoje směřujícího k rozvolnění upevněním morálních nároků.⁴⁹⁰ Církve, která montanismus odmítla, musela jeho i dalším kritikám jejího zesvětštění čelit. Podobně jako Justin proti osočením křesťanů ze sexuální nemorálnosti užil příklad sexuality se radikálně zřikající jedince z řad křesťanů, čímž se domníval dokazovat, že křesťané obecně sexuálně nemorální nejsou, sehrály křesťanské panny zásadní roli pro legitimizaci nároku církve na svatost – námitky i lákavost nonkonformních hnutí měly být odrazeny vyzdvižením mimořádně „svatých“ jedinců, křesťanských asketů.⁴⁹¹ A součástí této církevní reakce na montanismus a další obdobná hnutí byla podle mého názoru opět snaha nejen vyvrátit námitky, ale protivníka i „na jeho poli“ překonat, prokázat, že je církev též svatější. Dlouhodobým výsledkem tak nebyl jen morální rigorismus po montanistickém vzoru, ale propagace asketického ideálu.

⁴⁸⁷ *Didache* 11.

⁴⁸⁸ Např. AUGUSTINUS AURELIUS. *De sancta virginitate*; AURELIUS AMBROSIUS. *De virginibus ad Marcellinam sororem sua libri tres a De virginitate liber unus*; EVAGRIUS PONTICUS, *Sententiae ad Virginem* (k tomuto spisu viz ELM, Susanna. Evagrius Ponticus' „Sententiae ad Virginem“. *Dumbarton Oaks Papers* 45 [1991]), s. 97-120); ATHANASIUS. *De virginitate* či GREGORIUS NYSSENUS. *De virginitate*; srov. také další, anonymní spisy, např. PSEUDO-HIERONYMUS. *De virginitate* či PSEUDO-BASILIIUS. *Homilia de virginitate*. K oblíbenému tématu i dalším příkladům podobných spisů viz CAMELOT, Les traités „De virginitate“ au IV^e siècle, s. 273-292. Peter Brown hovoří o tom, že na ně bylo pohlíženo jako na „příbytky hodnot... jako obzvláště cenné poklady křesťanské komunity“ (BROWN, *Tělo a společnost*, s. 202).

⁴⁸⁹ V souladu s novozákonními požadavky „může se vdát, za koho chce, ale jen v Kristu“ (1Kor 7:39) a „nespojíte se v nesourodé spřežení s nevěřícími“ (2Kor 6:14; dle JBCZ). Srov. také FINN, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, s. 90-92 či BROWN, *Tělo a společnost*, s. 119.

⁴⁹⁰ Srov. TREVETT, *Montanism*, s. 39.

⁴⁹¹ Srov. např. BROWN, *Tělo a společnost*, s. 71 a 202 či FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 21.

Církev ovšem nepotřebovala mimořádně svaté askety jen pro argumentaci „ven“, ale také „dovnitř“, tj. jako záruku a potvrzení vlastní svatosti v době, kdy byl koncept církve jako „společenství svatých“ již neudržitelný a nahrazený konceptem „svaté církve“. Tváří v tvář množství věřících uvnitř církve přistupujících k Ježíšovým příkázáním „volněji“ pak pochopitelně horliví jednotlivci toužili zachovat pokud možno „doslova“ vše. Podobnou motivaci měli i skupiny, označené církví za heretické, tj. také reagovaly na zesvětštění o to přísnějším morálním rigorismem. A to ve snaze o plné naplnění novozákonních požadavků bez kompromisů, čímž se ale záhy vzdalovali smyslu, který byl prvotní církví zamýšlen.⁴⁹² V případě asketických skupin, označovaných za „pravověrné“ nedošlo k zobecnění asketického nároku na všechny křesťany jako v případě těch označených za heretické,⁴⁹³ ale pomocí dvoustupňové etiky k praktickému rozdělení na rozdílnými požadavky – ač ne vždy jednoznačně formulovanými – definované formy křesťanství. A tito, základní požadavky na křesťany překonávající jedinci byli vlastně interpretováni jako jakési vyrovnání deficitu svatosti celku. Přestože se tedy církev pro svou masovost přinejmenším „statisticky“ zesvětšťovala, mohla si nárokovat svatost. „Z ‚církve svatých‘ se stala ‚církev svatá‘“, prostoupená sice hříšníky, ale zároveň obsahující právě i svatost celého společenství prokazující křesťanské panny a další asketiky.⁴⁹⁴ Jakkoli sami asketici tak jednali někdy z touhy po zajištění osobní spásy, jindy z nutnosti či donucení například vlastní rodinou, jež někdy shledala trvalé panenství dívky za ekonomicky výhodnější,⁴⁹⁵ povětšinou však tedy z poměrně „sobeckých“ důvodů, církev jejich počínání interpretovala jako službu celku církve, zatímco v případě nonkonformních hnutí usilujících o aplikaci asketického ideálu na všechny jeho příslušníky, a tudíž o realizaci asketického společenství, se prvek služby z asketického počínání vytrácel úplně.

Když se takto se tvořícímu pohledu na křesťanský život zpětně dostalo posílení dojmem, že asketismus je s novozákonním sdělením v souladu, opřeným o svobodný stav Ježíše Krista či apoštola Pavla a některé výroky a požadavky, „jež v sobě skrývají možnost asketického výkladu“,⁴⁹⁶ byl nový křesťanský ideál definitivně „na světě“. Jeho jádrem pak bylo především zřeknutí se sexuálního života. Potřebu ideového rámce uspokojili již zmínění křesťanští filosofové, interpretující Písmo pod prismačem řecké filosofie, respektive svého filosofického

⁴⁹² Stručný přehled viz např. FINN, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, s. 82-90.

⁴⁹³ Srov. např. TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem* 1,29.

⁴⁹⁴ Např. FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 21.

⁴⁹⁵ BROWN, *Tělo a společnost*, s. 200-201.

⁴⁹⁶ Jak se o užití biblických výroků opatrně vyjadřuje i jednoznačný zastánce asketické křesťanské etiky Karl S. Frank, viz FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 12.

vzdělání a s využitím metodologie vlastní pohanskému filosofickému diskurzu.⁴⁹⁷ Nejpozději ve 3. století tak již byla výše zmíněná radikální Ježíšova slova interpretována jako výzva k asketické praxi, dobrovolné chudobě či panictví a panenství, Jan Křtitel, Ježíš i apoštolové chápáni jako asketici a askeze považována za vyšší formu křesťanského života.⁴⁹⁸

Vznikala tak takzvaná dvojstupňová křesťanská etika, která kladla některé Ježíšovy požadavky na bedra pouze určité, „lepší“ skupině křesťanů,⁴⁹⁹ zatímco ostatní od povinnosti jejich plnění oprostila.⁵⁰⁰ Vznikala v kontrastu k exkluzivismu heretických hnutí vyžadujících askezi ode všech křesťanů, a byla tudíž projevem inkluzivních snah: tváří v tvář mase křesťanů, pro něž bylo dodržování například nároků Ježíšova Kázání na hoře „příliš náročné“, i faktu, že při trvání na jejich dodržování by se tato masa ocitala na okraji, či spíše za hranou církve a křesťanství, došlo k rezignaci na apoštolskou představu o církvi jako společenství svatých, respektive s užitím terminologie 19. kapitoly *Matoušova evangelia* společenství dokonalých. Prvotní církev chápala Ježíšův absolutní nárok jako základní požadavek pro všechny, bez výjimky. Trvání na tomto nároku by však nutně v praxi znamenalo, že se z křesťanství nikdy nemůže stát celospolečenský fenomén. Již v první generaci je patrné, že tento požadavek narážel na neodpovídající realitu jednotlivých církví.⁵⁰¹ Po smrti prvních charismatických vůdců pak nebylo hnutí s to, aby zachovalo intenzitu původního zápalu. Cesta k dvojstupňové etice, nastoupená snad již druhou křesťanskou generací, byla už ranou církví natolik rozvinuta, že v pozdním starověku poté představovala prakticky samozřejmou součást křesťanství.⁵⁰² Ani raná církev pochopitelně nepřestávala „produkovat“ jedince vsutku horlivé, jimž bylo cizí upokojení, že mnohé Ježíšovy požadavky nejsou nutné ke spáse. A přirozený výběr těchto

⁴⁹⁷ Srov. např. CHADWICK, Henry. Philo and the Beginnings of Christian Thought. In: ARMSTRONG, A. H. (ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, s. 182-186.

⁴⁹⁸ Výstižný je v tomto ohledu citát zastávce křesťanské asketické tradice, K. S. Franka: „Jak však byly Ježíšova slova a život zahalovány do teologických výkladů, tak byly i jeho život a jednání vykládány jako asketicky příkladné a směrodatné.“ (FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 12); snad jen s tou výtkou, že určující pro vznik a rozvoj asketického ideálu a pro nárokování si Ježíšova života tímto ideálem byly spíše výklady filosofické než teologické. K interpretaci Jana Křtitele jakožto asketického vzoru viz např. MEISER, Martin. Johannes der Täufer als Asket. In: WEIDEMANN, Hans-Ulrich (ed.). *Asceticism and Exegesis in Early Christianity: The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, s. 78-91.

⁴⁹⁹ „Od začátku byl základní problém, jak v reálném světě uskutečňovat Ježíšovy extrémní požadavky. Ježíš jimi vnesl napětí mezi svět vezdejší a nový řád, který učinil závazným... Prvotní církev – všechny radikální požadavky... jsou a musí být uskutečnitelné... Dodržování... bylo bráno jako cesta, jak docílit spásy. Později – po zkušenostech s obtížností dodržování... v běžném životě, převládl názor, že by jej měli plnit pouze zasvěcení mniši.“ *Teologicko-etická kritéria v sociální práci I.: Studijní texty 2012/2013* [online]. TF JČU: ©2012 [cit. 10. 7. 2019] Dostupné na: <http://home.tf.jcu.cz/~srajer/TES01.pdf>.

⁵⁰⁰ Bonhoefferovými slovy tak docházelo k nahrazení „drahé milosti“ „milostí lacinou“, srov. BONHOEFFER, Dietrich. *Následování*. Praha: Kalich, 2013, zejm. s. 27-41.

⁵⁰¹ Pro názornost postačí zmínit obě Pavlovy *epištoly Korintským* a potíže v nich apoštolem řešené.

⁵⁰² Ojedinělý Jovinianův odpor k asketickému ideálu, vyvyšování celibátu, dvojstupňové etice apod. byl církví rychle umlčen, podrobněji viz HUNTER, David G. Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome: The Case of Jovinian. *Theological Studies* 48 (1987), s. 45-64.

požadavků „nad povinný rámec“ z korpusu Ježíšových přikázání napomáhal jejich asketickému směřování: zejména se jednalo o dobrovolný celibát⁵⁰³ a rozdání majetku.

Asketické filosofické tendence i asketická „nálada doby“ pak ovlivnily některé z křesťanů natolik, že jejich přesvědčení o dokonalosti asketického způsobu života vedlo nejen k extrémním úkonům (jako například sebekastraci),⁵⁰⁴ ale někdy také k čirým fabulacím. Názorný příklad představuje již takzvané *Tomášovo evangelium*, takříkajíc vzorové *imitatio* naruby – namísto napodobování prvotní církvi předaného obrazu Krista je Kristus upraven do podoby jeho asketických a dualistických „následovníků“.⁵⁰⁵ Podobně vykonstruovaný byl dualistický výklad stvoření a pádu do hříchu zastávaný enkratity, odmítajícími (i manželský) pohlavní styk jako důsledek pádu.⁵⁰⁶ Církev se s těmito exkluzivistickými úpravami, směřujícími k vyloučení ne-asketů neztotožnila, zůstávaly extrémní podobou. Přesto nelze popřít, že samotným křesťanským asketům, tj. těm, kteří splňovali „vyšší“ normy křesťanství, byla prakticky trvale vlastní jistá tendence k exkluzivismu, mnohdy poté v historii rozvinutá.

Rozmach asketického ideálu jistě umožnilo též oslabování pozice ideálu misijního a mučednického, zvláště pak ve 4. století vzhledem k legalizaci křesťanství a následnému prohlášení křesťanství státním náboženstvím římské říše. Horliví jedinci v církvi potřebovali prostor pro realizaci svého mimořádného zápalu a asketický ideál tuto možnost poskytoval dostatečně. V určité míře a jisté formě byl totiž přístupný – vyjádřeno s jistou nadsázkou – „každému a okamžitě“: svobodným (například dobrovolným celibátem) i sezdáným (životem „jako bratr a sestra“), bohatým (zřeknutím se majetku) i chudým (zřeknutím se touhy po majetku), ženám i mužům, mladým i starým.⁵⁰⁷ V době bez pronásledování se navíc pokračující oslava křesťanských mučedníků stále více zaměřovala na vyzdvížení asketických ctností a projevů mučedníků, jelikož ty bylo možné na rozdíl od samotného mučednictví napodobovat.⁵⁰⁸ Asketický ideál, vyzdvihující odříkání i utrpení jako ctnost, se tak stavěl do role alternativní „odnože“ či pokračovatele dosud prominentního ideálu mučednického.



⁵⁰³ K fenoménu dobrovolného celibátu ve starověkém křesťanství přehledově viz ELM, „*Virgins of God*“.

⁵⁰⁴ K tématu sebekastrace s upozorněním, že nešlo v rané církvi o tak okrajový jev, jak bývá běžně vnímáno, viz CANER, Daniel F. The Practice and Prohibition of Self-Castration in Early Christianity. *Vigiliae Christianae* 51/4 (1997), s. 396-415.

⁵⁰⁵ Viz např. propagace „asketického potlačení sexuality“ v *Evangelium Thomae*, log. 114. Srov. výklad P. Pokorného, viz DUS, Jan A. – POKORNÝ, Petr (eds.). *Novozákonní apokryfy I.: Neznámá evangelia*. Praha: Vyšehrad, 2014, s. 153.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, s. 224-225.

⁵⁰⁷ Spíše jako doplnění lze zmínit, že svou roli sehrály i motivy „přízemnější“, např. možnost sociálního růstu či určité ženské emancipace, viz COOPER, Kate. *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996, s. 83-91.

⁵⁰⁸ MAUGHANS DRIVER, The Cult of Martyrs, s. 242.

Prvotní církev lze označit beze sporu za morálně rigoristickou, nikoli však asketickou. Asketické projevy reálně připisovala pouze Janu Křtiteli, ani v jeho případě však ne samoúčelně, nýbrž v zájmu jeho služby. Poslání Jana Křtitele zároveň prvotní církev považovala za natolik unikátní prorockou službu, ztělesňující v jediné osobě smysl Starého zákona (dle prvotní církve) „ukázat“ na Krista, že jeho počínání chápala jako výjimečné a nepředkládala jej jako vzor k doslovnému napodobování. Popis Jana Křtitele, stejně jako samotného Krista či apoštola Petra i vlastní svědectví apoštola Pavla svědčí o tom, že prvotní církev nezastávala asketický ideál a k praktikování askeze nevybízela. Odříkání, utrpení, a dokonce ani dobrovolný celibát nechápala jako hodnoty samy o sobě, ani jako nástroj k dosažení osobní dokonalosti a spásy, nýbrž výlučně jako potenciální součást vlastních ideálů, a to v podobě ochoty strpět v případě nutnosti jednoduše řečeno cokoli, co bude nutné, v zájmu prospěchu církve, respektive pro službu. Toto odříkání a utrpení nebylo vykládáno jako samo o sobě hodné vyhledávání, nýbrž jako něco, čemu je vhodné se vyhnout, ovšem pouze za předpokladu, že tím nedojde ke kompromitaci či omezení prospěchu plynoucího z dané služby, respektive jako něco, co je vhodné podstoupit, pokud tím bude dosaženo většího prospěchu a větší efektivity dané služby. Tento postoj pak prvotní církev nezastávala pouze v případě prvků později zdůrazňovaných křesťanskými asketiky, nýbrž ve veškerém počínání: křesťan tak měl ideálně ve prospěch služby maximálně využít příznivé okolnosti a stejně tak ve službě nepolevit ani tváří tvář hrozbě či nutnosti odříkání nebo utrpení.

Přestože prvotní církev askezi nepropagovala, četné výroky obsažené v Novém zákoně byly křesťany záhy asketicky interpretovány. Je evidentní, že k této interpretaci docházelo pod zásadním vlivem dobových ideálů společnosti římské říše, pohanské filosofie a též vzorů židovských asketických společenství. Podstatnou motivací k přijetí a prosazování asketických ideálů byla snaha prokázat „filosofickou“ nadřazenost křesťanství nad ostatními filosofickými školami. Ještě zásadnější však pro prosazení asketického ideálu byla otázka svatosti. Na rozvolnění přísných mravů, jež přicházelo s nárůstem křesťanů, reagovala nejprve hnutí označená posléze jako heretická, požadující v protikladu k úpadku asketické počínání ode všech křesťanů. Církev i tváří v tvář těmto k ní kritickým hnutím i sama pro sebe potřebovala obhájit svou svatost, přičemž k podobně exkluzivistickému kroku nebyla ochotná. Výsledkem byla dvojstupňová etika, inkluzivně umožňující běžným křesťanům se již prakticky normativně asketicky interpretovaným radikálním novozákonním výrokům „vyhnout“ a horlivým křesťanům se asketicky realizovat v rámci „pravověří“. Asketická praktická zbožnost těchto křesťanů, zejména křesťanských panen, pak byla pokládána za jakýsi poklad svatosti, který zajišťuje svatost církve jako celku.

V kontrastu k prvotní církvi tak již v rané církvi jednak došlo k asketické interpretaci výroků a nařízení, jež původně nebyly asketicky zamýšleny, ale zároveň také k odklonu od apoštolského ideálu společenství dokonalých k „svaté církvi“, sestávající však jak ze „svatých“ asketiků, tak z mnoha jedinců, kteří rigorózní prvocírkevní morálku nezachovávali. Radikální prvocírkevní důraz na službu – ať již orientovanou dovnitř církve či na nekřesťany v podobě misie –, které mělo být podle apoštolů vše podřízeno, pro jejíž prospěch podle Nového zákona bylo vhodné i snášet utrpení či odříkání a jejíž „korunou“ byla mučednická smrt, tak již v rané církvi v nezanedbatelné míře ustupoval sebestředně orientovanému ideálu asketickému, jakkoli církvi interpretovanému jako zajištění svatosti pro celek, a tudíž jako určitá forma služby.

1.5 Závěr

Prvotní církev jako základní premisu křesťanského ideálu stanovila „následování Krista“, přičemž vzorem v provádění tohoto následování se stali takzvaní apoštolové, tradenti a autoritativní interpretátoři Ježíšova sdělení a působení. V 1. století církevních dějin tak byly formulovány tři vzájemně související ideály: ideál misijní, mučednický a ideál církevního služebníka. Ideál misijní vznikl v důsledku snahy co nejrychleji rozšířit sdělení evangelia, považovaného křesťany za jedinou cestu ke spáse a smíření s Bohem, pokud možno k co nejširšímu posluchačstvu. Tento ideál se v počátcích církve stal tak určujícím a dominantním, že prvotní církev můžeme označovat jako misijní společenství. Prakticky všichni tehdejší čelní církevní představitelé se alespoň v určité míře misii věnovali a pokyn k misijnímu působení byl v prvotní církvi chápán jako v jisté míře platný pro každého křesťana. Ve své snad poněkud jednostranně rozvinuté podobě misijní ideál předpokládal, že zájmu maximálního nasazení pro misijní činnost bude podřízeno veškeré další rozhodování, včetně například rozhodnutí oženit se či nikoli. Tato determinující role misijního ideálu byla do značné míry zapříčiněna akutním eschatologickým očekáváním prvotních křesťanů, domnívajících se, že na oslovení slovním sdělením o v Kristu nabízené spáse, a tudíž možnost záchrany „celého světa“ zbývá jen minimum času před blížícím se eschatologickým vyústěním dějin. Prominentní postavení misijního ideálu tak bylo v církvi oslabováno takřka úměrně k uvádání eschatologického očekávání, vzhledem ke „zpoždění“ Kristova druhého příchodu se totiž jako stále podstatnější jevila péče o již úspěšně konvertované jedince.

S misijním ideálem velmi úzce souviselo formování ideálu mučednického. Mučednictví bylo již prvotní církvi předkládáno jako ztotožnění s Kristem nejen v životě, ale i ve smrti. Mučednictví tak bylo považováno za v jistém smyslu ideální či snad přesněji nejvíce obdivované dovršení předchozího křesťanského života. Již raněcírkevní tradice připisovala

mučednickou smrt prakticky všem významným postavám prvotní církve. Tato „propagace“ mučednictví měla primárně za účel motivovat křesťany, vystavené v době prvotní i rané církve opakovaně přinejmenším hrozbě pronásledování, aby jednak trpělivě snášeli rozmanité strážně a jednak v jejich průběhu nezpochybňovali svou víru, a to příkladem nespravedlivě trpícího Krista i dalších křesťanů, jejichž vzor bylo podle prvotní církve záhodno následovat a jejichž utrpení nebylo považováno za zbytečné, ale za prospěšné pro církve a její šíření, jakkoli nemělo být vyhledáváno, nýbrž podstoupeno pouze v případě nutnosti, respektive absence možnosti se mu vyhnout při zachování víry a bez ohrožení prospěchu šíření evangelia.

Ideál církevního služebníka lze považovat za jistý protipól ideálu misijního, jeho obsahem byla v prvotní církvi také „služba slova“, zaměřená ovšem nikoli na nekřesťany, ale na již konvertované jedince, tj. v prvotní církvi především vyučování a pastorační péče. Obdobně jako v případě misijního a mučednického ideálu byl prvotní církvi za primární vzor považován Ježíš Kristus, respektive apoštolové, zaujímající tehdy pozici jakýchsi univerzálních úřadů, nadřazených vícero místním církvím, v nichž ustanovovali lokální služebníky, na něž vzkládáním rukou delegovali autoritu nad místními křesťany, o které pak měli tito episkopové, presbyteri a diákoní pastoračně pečovat, vyučovat je Božímu slovu a obstarávat bohoslužby a od nichž se jim mělo dostávat naopak odpovídající úcty a poslušnosti, obdobně jako měli být tito lokální služebníci povinováni úctou a poslušností vůči držitelům univerzálních úřadů, kteří je ustanovili. S rozšířením křesťanství a opadáním akutního eschatologického očekávání pak význam a úcta těchto lokálních služebníků již v prvotní církvi narůstaly. Zároveň se však očekávala participace na službě i duchovním životě církve ode všech křesťanů, ztotožňovaných novozákonními texty s Božími služebníky a kněžími, role lokálních církevních služebníků tak byla především správcovská, nikoli prostřednická ve smyslu starozákonních kněží. Význam lokálních úřadů v prvotní církvi dokresluje i požadavky na jejich kandidáty obsažené v pastorálních listech. Vyžadovala se nejen morální bezúhonnost, vysoké charakterové kvality a schopnost vyučovat pravé nauce a bránit církve před bludy, ale také nutné osvědčení těchto požadovaných schopností a vlastností viditelným způsobem na správě vlastní rodiny, zahrnující kromě manželky i náležitě vychovávané děti.

Misijní ideál v rané církvi ztratil své prominentní a církevní dění determinující postavení, přestal být klíčovým literárním tématem a nám známé čelní postavy církve 2. a 3. století se misii nevěnovaly s takovou intenzitou, jaká je připisována misijnímu působení apoštolů. Vedle uvádějího eschatologického očekávání a vlastního rozšíření křesťanství, vedoucího k intenzivnější potřebě péče o nové konvertity, lze spekulovat, že prvotní vlna expanze křesťanství snad ve druhé polovině 1. století narazila na své limity. Evangelium bylo šířeno i

nadále, rozsáhlejší a dlouhodobější organizované misijní aktivity však byly v rané církvi podle dochovaných pramenů výjimečné. Noví konvertité byli zřejmě získáváni především prostřednictvím existujících osobních vztahů, významnou roli v zaujetí nekřesťanů pro evangelium sehrávala rozsáhlá církevní charitativní činnost. Raná církev se misijního ideálu zcela nevzdala a jedinců úspěšně šířících křesťanství si nadále velmi vážila, v porovnání s církví prvotní však ve 2. a 3. století došlo k evidentnímu propadu důrazu na tento ideál, reflektujícím proměnu podoby církve v jednoznačněji a formálněji organizované a početnější společnosti.

Mučednický ideál se naopak v rané církvi vzhledem k setrvalé a mnohdy naplněné hrozbě pronásledování dočkal dalšího zdůraznění i vývoje. Křesťanská ochota k mučednictví byla shledána jedním z nejpersvědčivějších argumentů k potvrzení pravosti evangelia, jelikož dokazovala, že mu křesťané natolik věří, že jsou na ně ochotni „vsadit“ svůj život. Mučednictví se tak dostalo interpretace jakožto vrcholné participaci na boji dobra se zlem. Hlavním katalyzátorem vývoje mučednického ideálu v rané církvi byla pochopitelně velká pronásledování a jimi vytvořená problematika těch, kdo se tváří v tvář protivenství zřekli víry. Ideál se v reakci na otázku *lapsi* dočkal radikalizace: některé skupiny křesťanů, označené posléze církví za heretiky, nadřadili důležitost mučednictví nad základní evangelijní východiska tohoto ideálu, když selhání v mučednické „zkoušce“ hodnotili jako neodpustitelný hřích, nehledě na kajícnost provinilce. Církev tento postoj odmítla, mučednický ideál však též radikalizovala, když naopak o to více zdůraznila výjimečnost těch, kdo v mučednické „zkoušce“ obstáli, že položila základy vzniku kultu světců, od nichž následně křesťané doufali obdržet pomoc ve spáse, čímž opět došlo k opuštění základních evangelijních východisek ideálu. Úcta projevovaná mučedníkům v rané církvi zřejmě představovala podstatnou příčinu třetího způsobu radikalizace mučednického ideálu, a to aktivního vyhledávání mučednické smrti, které však shodně odmítala jak církev prvotní, tak raná.

Snad ještě zásadnější vývoj než posun mučednického ideálu směrem k vytvoření kultu světců můžeme při porovnání postojů prvotní a rané církve pozorovat v případě ideálu církevního služebníka. Nezanedbatelné je jistě raněcírkevní opouštění charismatických východisek ideálu, zapříčiněné jednak absencí tak charismatických jedinců jako byli čelní představitelé první křesťanské generace v dostatečném množství pro rozrůstající se církev, jednak problematickou argumentací charismatickými projevy ze strany stoupenců evangelijním východiskům radikálně odporujících „křesťanských“ nauk (jako v případě gnostiků), respektive nonkonformních hnutí (montanisté). V rozporu s poměrně populárními závěry některých badatelů nedochází v rané církvi k opuštění jakéhosi předpokládaného

prvocírkevního demokratického uspořádání, naopak se zdá, že absence apoštolů po jejich smrti vedla k dočasné a částečné demokratizaci, jejímž projevem bylo zavedení volby služebníků celkem shromáždění křesťanů. Interpretace role biskupa jakožto klíčové pro pravověrnost a jednotu církve vzhledem k takzvané apoštolské posloupnosti, formulovaná tváří v tvář heretickým hrozbám, pak vedla postupně k opětovnému upevnění autoritativního uspořádání. Zcela klíčovým posunem a odklonem od novozákonního pojetí služebního ideálu i církve jako takové byla ranécírkevní aplikace analogie mezi církevními služebníky a starozákonními kněžími, již se prvotní církev usilovně a záměrně vyhýbala. Důsledkem bylo opuštění prvotního ideálu participace všech křesťanů na službě a duchovním životě církve a nejen symbolického, ale vážně míněného chápání všech křesťanů jako kněží oproti starozákonnímu konceptu kněžského zprostředkování, k němuž a s ním souvisejícímu dělení na „duchovní“ a lid se raná církev vydala. Oproti představám prvotní církve, očekávající přijetí daru Ducha svatého každým křesťanem, jej tak raná církev postupně stále více vyhrazovala pouze pro skupinu „duchovních“, jimž tento dar připisovala takřikajíc „automaticky“ na základě provedení předepsaného svěcení bez nutnosti prokázání charismatickými i dalšími projevy, jež sledovala prvotní církev. Proměna ideálu probíhala jednak v důsledku vnitrocírkevních sporů, ohrožujících či zpochybňujících postavení lokálních církevních služebníků, jejichž pozici proto byla snaha upevnit, jednak jako důsledek přeznačení eucharistie na oběť, které se prosadilo ve 2. století.

Obdobně zásadní proměnou církve bylo vytvoření asketického ideálu. Prvotní církev představovala jednoznačně morálně rigoristické společenství, asketický ideál však neznala. Odřikání, utrpení ani dobrovolný celibát nechápala samy o sobě jako hodnoty, ani jako nástroj k dosažení osobní dokonalosti a spásy, nýbrž jako cosi, co je třeba být ochoten strpět v případě nutnosti v zájmu církve, jakožto „oběť“ ku prospěchu služby. Bylo-li však možné se bez zpronevěření víře a bez poškození církve utrpení vyhnout, prvotní církev tuto variantu preferovala. Křesťan měl hledět primárně na prospěch služby, respektive církve: ať již bylo užitečnější strpět protivenství, odřikání, zůstat svobodný či zemřít mučednickou smrtí, nebo utéct před pronásledováním, využívat vlastní majetek, postavení či konexe. Pod značným vlivem dobové pohanské filosofie a kultury, takřikajíc „atmosféry doby“, však v rané církvi dosti záhy docházelo k asketické interpretaci novozákonních výroků. Jakkoli prvotní církev asketický ideál nezastávala, četné novozákonní výroky, zejména v případě vytržení z širšího kontextu sdělení, byly pro asketickou interpretaci velmi snadno použitelné. Nezanedbatelnou motivací k přijetí a prosazování asketických ideálů byla snaha prokázat „filosofickou“ nadřazenost křesťanství nad ostatními filosofickými školami, stěžejní však byla touha křesťanů

čelit rozvolnění původní prvocírkevní rigoristické morálky o to výraznějším zdůrazněním vybraných „radikálních“ novozákonních požadavků, které se tak dočkaly „fundamentalistického“ absolutizujícího výkladu, pokoušejícího se o doslovnost, ale reálně se míjejícího s původním prvocírkevním záměrem a sdělením. Asketická interpretace novozákonních výroků byla zprvu výsadou nonkonformních, exkluzivistických hnutí, které však svou kritikou a konkurencí donutily církev dokazovat svou svatost. Raná církev však již reálně nebyla společenstvím svatých, jaké si představovali apoštolové, jejími členy byli v nezanedbatelném množství i jedinci, již novozákonní etické standardy nesplňovali. Namísto exkluzivistického řešení nonkonformních hnutí církev došla k řešení inkluzivnímu v podobě dvojstupňové etiky, jež umožnila běžným křesťanům se již prakticky normativně asketicky interpretovaným radikálním novozákonním výrokům „vyhnout“ a horlivým křesťanům se naopak asketicky realizovat v rámci „pravověří“, a celku církve tím „zajistit svatost“. Tvorba asketického ideálu tak představovala řešení úpadku křesťanské morálky vyhybající se nutnosti prohlásit poměrně rozsáhlou část osazenstva církve za nekřesťany pro diskrepanci mezi všeobecnými novozákonními požadavky a jejich životem, reakci na nonkonformní hnutí a projev přerodu z prvotního konceptu „církve svatých“ na ranou „církve svatou“.

Vývoj ideálů v prvních třech staletích, proměňující původní prvocírkevní ideály do raněcírkevní podoby a přidávající nový, asketický ideál, zaměřený sebestředně na vlastní spásu na rozdíl od ideálů prvocírkevních, orientovaných primárně na prospěch a rozšíření církve, byl výsledkem interpretace novozákonních textů a formující se křesťanské tradice, podmíněných křesťanskou praxí, a zvláště vnitrocírkevními spory a bojem s nonkonformními a heretickými hnutími, ale též společenským a politickým vývojem, dobovou filosofií i nekřesťanskou kulturou. Formované ideály i jejich vývoj jistě představovaly výraz živého hledání podstaty křesťanského života, jakkoli nelze popřít, že jejich vývojem někdy došlo nejen k odklonu, ale též i popření prvocírkevních a novozákonních východisek a představ, jak je to patrné zejména v případě prosazení chápání držitelů církevních úřadů jako kněží v analogii se starozákonním kněžstvem, prostředkujícím „kontakt“ mezi Bohem a lidem, respektive Boží milost na základě vlastního svěcení. Vedle bohatství již popsaných faktorů, jež sehrály ve vývoji křesťanských ideálů v prvních třech staletích svou roli, lze za zásadní příčinu tohoto procesu označit též samotné početní rozrůstání církve, takřka z principu s sebou nesoucí neudržitelnost požadavků, realizovatelných snad v jisté míře v omezenějším počtu jedinců převážně vychovaných či ovlivněných judaismem a jeho morálkou a znalých starozákonních textů a židovských východisek novozákonní teologie, jakkoli ani samotnou prvotní církev není vhodné idealizovat předpokladem, že by tyto za ideál vystavované požadavky jakožto celek naplňovala. Dalo by

se tak též říci, že raná církev byla realitou a svou neochotou k exkluzivismu, danou především touhou „zajistit“ spásu co největšího množství lidí, donucena částečně transformovat, či dokonce v některých ohledech opustit radikální idealismus prvotní církve a formulovat „dosažitelnější“ ideály. Výsledkem tří prvních staletí církve tak bylo formulování čtyř křesťanských ideálů, které již na počátku 4. století, kdy došlo k zásadní proměně okolností legalizací křesťanství, měly za sebou bohatý vývoj a které měly být – ve svých pozdějších proměnách – zásadními hnacími silami církevních dějin i v následujících staletích. Tyto ideály tedy v dalším průběhu církevních dějin nezmizely, nýbrž stále utvářely vnímání křesťanství a jeho podobu, nebyly však čímsi konzistentním, ale naopak koncepty podléhajícími značné transformaci.

2. Formování a vývoj mnišského ideálu do 10. století

Ke třem prvocírkevním ideálům, tj. ideálu misijnímu, mučednickému a ideálu církevního služebníka, raná církev v průběhu 2. a 3. století ve snaze čelit mimo jiné s početným nárůstem souvisejícímu rozvolnění prvocírkevního morálního rigorismu i v inspiraci a v soupeření s dobovými filosofickými školami na základě své interpretace prvotní církve a novozákonních textů připojila nově formulovaný křesťanský ideál asketický. Jakkoli misijní ideál již v průběhu druhé poloviny 1. století zřejmě s opadáním akutního eschatologického očekávání postupně ztrácel své prominentní postavení, církev nadále početně rostla, a to natolik, že na počátku 4. století i přes četná pronásledování již v římské říši představovala nezanedbatelnou „společenskou sílu“, což jistě sehrálo svou roli v Konstantinově rozhodnutí legalizovat křesťanství.⁵⁰⁹ Období 4. – 6. století bylo z hlediska církevních (a též světových) dějin turbulentní dobou. Církev během přibližně sto padesáti let prožila dva z vůbec nejvýznamnějších přelomů: nejprve se z nelegálního a perzekuovaného náboženství stalo křesťanství legálním a posléze i jediným oficiálním náboženstvím římské říše, následně tuto výsostnou pozici spolu s pádem západořímské říše na Západě ztratilo, aby si ji opět začalo vydobývat, nikoli již ovšem na půdorysu jediné říše římské, nýbrž nově vznikajících raněstředověkých států. Celou érou se navíc linul sílící věroučný boj o pravověří, tedy konflikt takřkajíc vnitřní, v němž se po dřívější hrozbě gnosticizmu do popředí dostalo zejména ohrožení ze strany ariánství.⁵¹⁰ Na rozdíl od východní církve, zmítající se ve spekulativních doktrinálních sporech o několik staletí déle, měla západní církev tento zápas na poli problematiky christologie a trinitárních otázek – přinejmenším v hrubých rysech – na počátku 6. století úspěšně dobojovaný.

Církev v tomto období rozvíjela a též těmto novým okolnostem uzpůsobovala své pojetí ideálů: ideál církevního služebníka již nadále můžeme označovat jako ideál kněžský, součástí obecné historicko-náboženské paměti, a zvláště po pádu západořímské říše i žádoucí spirituality křesťanství zůstával ideál mučednický, obdobně jako ideál misijní. Stále významnější postavení mezi křesťanskými ideály však postupně získával ideál mnišský, představující rozvinutí a jisté přeznačení raněcírkevního ideálu asketického. Ideál mnišský, obzvláště na Západě v jeho benediktinské podobě, lze považovat za první charakteristicky středověký ideál křesťanského

⁵⁰⁹ Srov. např. BAKER, G. P. *Constantine the Great: And the Christian Revolution*. New York: Cooper Square Press, 2001, s. 78, 101, 114 a 118.

⁵¹⁰ Podrobněji viz např. LOHSE, Bernhard. *Epochoy dějin dogmatu*. Jihlava: Mlýn, 2003, s. 39-50.

života.⁵¹¹ Jistě jde o zjednodušující „škatulkování“, nicméně přinejmenším „západní“ raný středověk je skutečně možné označit jako „věk mnišství“ a není přehnané tvrdit, že „největší jména této doby jsou jména mnichů – svatý Benedikt, svatý Řehoř, oba Kolumbánové, Běda, Bonifác, Alkuin, Hrabanus Maurus a Dunstan“.⁵¹² Křesťanské cenobitské mnišství představovalo dominantní transformaci asketického ideálu rané církve.

Kořeny mnišského ideálu sahají hluboko do starověké církve – přičemž dříve již zmíněné pohanské vlivy bráhmanské,⁵¹³ pythagorejské⁵¹⁴ i další, stejně jako mimobiblické vzory židovské (jako například společenství kumránského)⁵¹⁵ již nyní ponechám stranou. Pozornost si v této kapitole naopak zaslouží první eremité a jejich poustevnický ideál, představující vůbec první křesťanský mnišský ideál; osobnosti Pachomia a Basila Velikého, u nichž ve 3. – 4. století spočívá přímý původ cenobitského mnišství a cenobitského ideálu; a vzhledem k zaměření práce na západní církev poté především *Benediktova řehole* a vznik i prosazení benediktinského ideálu až po clunyjskou reformu.

2.1 Poustevnictví

Zrod křesťanského poustevnictví se obvykle spatřuje v Egyptě, přibližně v polovině 3. století. Shodné tendence se ale začaly v obdobné době projevoval také v Sýrii a Palestině.⁵¹⁶ Za „zakládajícího“ otce poustevnictví bývá označován Antonín, spíše než přímým zakladatelem byl však klíčovou postavou pro propagaci poustevnického ideálu,⁵¹⁷ a to jak vlastním příkladem, tak zejména svým „druhým životem“ v podobě Atanášem sepsané *vita*.⁵¹⁸

⁵¹¹ Poustevnický ideál nelze považovat za středověku typický, srov. „Příklad poustevníků z pouště nepřestával inspirovat jednotlivce a skupiny i ve středověku, avšak povolání k poustevnictví bylo krajně výjimečné.“ (LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 12).

⁵¹² DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 11.

⁵¹³ Známé v Evropě nejpozději od doby Alexandrových tažení. Podrobněji k bráhmanskému poustevnictví viz STONEMAN, Richard. Naked Philosophers: The Brahmins in the Alexander Historians and the Alexander Romance. *The Journal of Hellenic Studies* 115 (1995), s. 99-114, zejm. s. 105-107.

⁵¹⁴ Podrobněji viz BURKERT, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972, s. 189-192.

⁵¹⁵ Blíže ke kumránskému monastickému asketickému způsobu života viz např. THIERING, The Biblical Source of Qumran Asceticism, zejm. s. 429-432. Pro srovnání podobností kumránského a benediktinského monasticismu viz HARDY, Edward Rochie. The Dead Sea Discipline and the Rule of St. Benedict. *Journal of Bible and Religion* 25/3 (1957), s. 183-186. Pro souhrn bádání o Kumránu viz TALMON, Shemaryahu. Qumran Studies: Past, Present, and Future. *The Jewish Quarterly Review* 85/1-2 (1994), s. 1-31.

⁵¹⁶ GUILLAUMONT, Antoine. Perspectives actuelles sur les origines du monachisme. In: SEGERSTEDT, T. T. (ed.). *The Frontiers of Human Knowledge: Lectures Held at the Quincentenary Celebrations of Uppsala University 1977*. Skrifter rörande Uppsala universitet C, Organisation och historia 38. Uppsala: The University, 1978, s. 113.

⁵¹⁷ Jeroným za zakladatele poustevnictví pokládal Pavla Thébského (V. Pauli 1), dle některých „obsurní legendární postavu, o jejíž existenci nemáme věrohodné doklady“ (HRDLÍKOVÁ, Alice. *Pokušení svatého Antonína: Motiv novodobé a moderní tvorby mezi textem a obrazem*. Diplomová práce. Praha 2015, s. 17). *Dějiny mnichů v Egyptě*, anonymní spis z konce 4. století, předkládá Antonína jako ctěného pouštního otce, ovšem pouze jako jednoho z mnoha, nikoli jako zakladatele, ani jako inovátora, což zmiňuje u některých jiných poustevníků (srov. také CAIN, Andrew. The Greek Historia monachorum in Aegypto and Athanasius' „Life of Anthony“. *Vigiliae Christianae* 67/4 [2013], s. 361).

⁵¹⁸ V. Antonii. „Atanáš stvořil prototyp křesťanského hrdiny“ (HRDLÍKOVÁ, *Pokušení svatého Antonína*, s. 16).

Poustevnictví vyvěralo z raného asketického ideálu,⁵¹⁹ z askeze praktikované v rámci křesťanských obcí, mnohdy dokonce uvnitř rodiny. V průběhu 3. století z této „rodinné askeze“ rostla askeze praktikovaná mimo obec, aby se následně z askeze praktikované mimo obec stala askeze pouštní.⁵²⁰ Existenci asketů v okolí měst a vsí pro tuto dobu potvrzují i jiné prameny,⁵²¹ příkladem takových jedinců může být i např. Ammonas⁵²² či Hieracas z Leontopole,⁵²³ nejnázorněji však vývoj ilustruje Atanášem popisovaný život samotného Antonína, představující v tomto ohledu snad spíše než záznam Antonínových biografických dat jakési personifikované shrnutí dějin vzniku poustevnictví jako takového. Antonín podle Atanáše s asketickým životem začal ve svém domě, než se po vzoru jiného poustevníka počal zdržovat na okraji vesnice a nechával se jinými askety vést, aby se následně uchýlil do úplné samoty hrobky na dosah vesnice. Před přibývajícími zvědavci a obdivovateli pak odešel na okraj pouště a nakonec k oáze hluboko v poušti.⁵²⁴

Rozmach pouštní askeze poustevnické prameny připisují zvláště charismatičnosti prvních poustevníků.⁵²⁵ Právě charismatická síla velkých pouštních otců měla mocně zapůsobit na okolí a získat pouštní askezi početné stoupence: v době Antonínovy smrti již prý byla egyptská poušť doslova poseta poustevnickými osadami.⁵²⁶ Na rozdíl od prvních jednotlivců, hledajících zpravidla maximální samotu, se početní pouštní poustevníci konce 3. století již obvykle sdružovali v laře,⁵²⁷ v jejímž středu však stály společně užívané budovy, zejména pak kostel. I v této době si někteří eremité volili úplnou samotu, netrvalo však dlouho a tato tendence byla vnímána spíše ostražitě, což předznamenávalo pozvolný posun ideálu směrem k cenobitskému mnišství.

Stěžejní pramen pro podkapitolu o poustevnickém ideálu představují takzvaná apofthegmata, tj. výroky jednotlivých pouštních asketiků, shromážděné ve dvou částečně se překrývajících sbírkách: abecední, kde jsou výroky řazené dle pouštních otců, jimž jsou připisovány; a

⁵¹⁹ J. Adler hovoří o vnímání rozvinutého egyptského poustevnictví jako „zlatého věku křesťanského asketismu“, ADLER, Judit. *Cultivating Wilderness: Environmentalism and Legacies of Early Christian Asceticism. Comparative Studies in Society and History* 48/1 (2006), s. 8.

⁵²⁰ Viz zejm. studie Jamese E. Goehringa, zabývající se počátky egyptského mnišství: GOEHRING, *Withdrawing from the Desert*, s. 267-285, *idem*. *New Frontiers in Pachomian Studies*, s. 236-257 či *idem*. *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, s. 20-21.

⁵²¹ Viz *ibid.*, s. 21. O asketických „poblíž vlastní vsi“ se zmiňuje též dále zmiňovaný *Život svatého Antonína* (V. Antonii 3).

⁵²² Srov. HL 8. Ammonas měl být donucen k sňatku, s manželkou ale trávit čas potřebný k společné večeři a večerním modlitbám, zbytek času měl přebývat odděleně v zahradě a zde se věnovat své askezi. Teprve na podnět manželky měl následně odejít zcela a zamířit do pouště.

⁵²³ GOEHRING, *Ascetics, Society, and the Desert*, s. 110.

⁵²⁴ Viz V. Antonii 2-4, 8, 11, 14 a 49.

⁵²⁵ Srov. „Už asi v polovině 3. století došlo k proměně raných skupin charizmatiků, kteří žili ve spojení s obcí, v osamělé anachoréty (poustevníky), kteří se uchýlovali do odlehlých končin nebo na poušť.“ (FRANZEN, *Malé dějiny církve*, s. 83).

⁵²⁶ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 10.

⁵²⁷ Tj. poustevnické kolonii s množstvím samostatných a od sebe dostatečně vzdálených kell (v podobě jeskyní či chatrčí).

systematické, rozčleněné do jednadvaceti tematických okruhů. Jakkoli neexistuje žádná jejich kanonizovaná podoba, respektive se dokonce ani žádné dva je zaznamenávající rukopisy zcela neshodují,⁵²⁸ a jakkoli byl jejich soubor redakčně zpracován teprve v druhé polovině 5. století⁵²⁹ a následně zřejmě nadále doplňován i přeskupován⁵³⁰ a badatelé již vesměs rezignovali na snahu o rekonstrukci původního znění, poněvadž ji považují za přinejmenším vysoce spekulativní, či spíše vedoucí „ke vzniku sbírky, která nikdy neexistovala“,⁵³¹ respektive marnou,⁵³² je zřejmé, že jsou apofthegmata výsledkem předávané ústní tradice,⁵³³ zaznamenávané nejpozději v průběhu 4. století,⁵³⁴ a tudíž přes pravděpodobné redakční zásahy věrně zachovávající recepci významných egyptských pouštních asketů samotným poustevnickým hnutím.⁵³⁵ Jsou proto nenahraditelným a do značné míry také rozhodujícím pramenem pro analýzu poustevnického ideálu – lze zcela souhlasit s Quastenovým zhodnocením, podle kterého „těžko existuje jakýkoli jiný spis, který by nabízel lepší vhled do ducha egyptského mnišství“.⁵³⁶

K ranému rozvoji mnišství výrazně přispěl již ve své době populární *Život svatého Antonína*, označovaný Řehořem Naziánským za mnišskou řeholi v podobě příběhu⁵³⁷ a běžně považovaný za první křesťanskou hagiografii.⁵³⁸ Dílo vzniklo podle své předmluvy z podnětu západních mnichů a kladlo si za cíl vyvolat čtenářovu touhu představený obraz Antonína napodobit.⁵³⁹ Nejde proto o věrné zachycení Antonínova životopisu, ostatně apofthegmata i sedm dochovaných⁵⁴⁰ zřejmě autentických⁵⁴¹ Antonínových listů vykreslují⁵⁴² tohoto významného poustevníka v některých zásadních rysech značně odlišně: sama existence listů

⁵²⁸ HINTERBERGER, Martin. Probleme der Texterstellung der Apophthegmata Patrum. *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 46 (1996), s. 28-29.

⁵²⁹ REGNAULT, Lucien. Les Apophthegmes des Pères en Palestine aux Ve-VIe siècles. *Irénikon* 54 (1981), s. 320-330.

⁵³⁰ SIEGAL, Michal Bar-Asher. Shared Worlds: Rabbinic and Monastic Literature. *The Harvard Theological Review* 105/4 (2012), s. 424.

⁵³¹ RUBENSON, Samuel. The Formation and Re-formation of the Sayings of the Desert Fathers. In: *idem* – VINZENT, Markus (eds.). *Studia patristica 55: Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*. Sv. 3: Early Monasticism and Classical Paideia. Leuven: Peeters, 2013, s. 15.

⁵³² JOEST, Ein Apophthegma Pachoms und seine Wandlungen im Lauf der Überlieferung, s. 240.

⁵³³ SIEGAL, Shared Worlds, s. 425.

⁵³⁴ Srov. HARMLESS, William. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 265.

⁵³⁵ Např. BUTLER, Cuthbert. *The Lausiac History of Palladius: A Critical Discussion together with Notes on Early Egyptian Monachism*. Sv. 1: Prolegomena. Cambridge: Cambridge University Press, 1898, s. 214 dokonce vyjadřuje přesvědčení, že přes existenci apokryfních přídavků jsou apofthegmata vesměs věrně zaznamenána a skutečně představují učení těch pouštních otců, jimž jsou připisována. Jeho postoje lze však označit jako apologetické.

⁵³⁶ QUASTEN, Johannes. *Patrology*. Sv. 3.: The Golden Age of Greek Patristic Literature, From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Westminster, MD: Christian Classics, 1986, s. 187.

⁵³⁷ GREGORIUS NAZIENSUS. *Oratio* 21,5.

⁵³⁸ CORKE-WEBSTER, James. The First Hagiographies: The Life of Antony, the Life of Pamphilus, and the Nature of Saints. In: GRAY, Christa – CORKE-WEBSTER, James (eds.). *The Hagiographical Experiment: Developing Discourses of Sainthood*. (Vigiliae Christianae, Supplements, sv. 158). Leiden: Brill, 2020, s. 29.

⁵³⁹ Srov. V. Antonii, praef.

⁵⁴⁰ Antonín pravděpodobně listů napsal více (QUASTEN, *Patrology*, sv. 3, s. 151).

⁵⁴¹ Pro argumentaci ve prospěch pravosti listů viz zejm. RUBENSON, *The Letters of St. Antony* či *idem*. The letter-collections of Anthony and Ammonas, s. 68-79.

⁵⁴² HARMLESS, *Desert Christians*, s. 78.

zpochybňuje jeho v *Životě svatého Antonína* postulovanou negramotnost⁵⁴³ a zmíněné prameny dále nabízejí odlišný obraz Antonína co do teologických spekulací, respektive vlivu Órigena, zpochybňování císařské autority, Antonín je zde zranitelnější, pochybující, vystavovaný pokušení i v pozdějších obdobích svého života (a tudíž nadále pokušitelný) a též méně okázale se charismaticky projevující.⁵⁴⁴ Postojům raných poustevníků zaznamenaným v apofthegmatech se též zdá značně odporovat v *Životě svatého Antonína* přítomný důraz na horlivou podřízenost klerikům.⁵⁴⁵ Někteří badatelé zachází – nikoli zcela nepřesvědčivě – až k tvrzení, že „je nepravděpodobné, že by toho Atanáš mnoho věděl o historickém Antonínovi“.⁵⁴⁶ Antonín představený v *Životě svatého Antonína* je mnohem spíše než historickým Antonínem sám vzorovým mnichem, ztělesněním poustevnického ideálu,⁵⁴⁷ respektive personifikací konceptu vzestupu do nebe blokováného rozličnými démony, avšak umožněného smrtí a vzkříšením vtěleného Logu a prováděného askezí.⁵⁴⁸ Spíše než o historickou osobu Antonína jde o prezentaci poustevnictví,⁵⁴⁹ jeho počátků a ideálů, čemuž plně odpovídá i intenzivní snaha celý příběh protkat aluzemi na biblický text. Vzhledem k určení pro západní mnichy a ke korelaci s ostatními dochovanými, byť ojedinělými zmínkami o počátcích poustevnictví si tudíž dovoluji považovat *Život svatého Antonína* též za jisté personifikované shrnutí počátků poustevnictví jako takového. Jelikož se tato *vita* pokouší vystihnout (a normativně formulovat) ideály poustevnictví, představuje pro mě zásadní pramen.

V otázce autorství *Života svatého Antonína* se většina badatelů shoduje na autentičnosti tradičního připsání spisu Atanášovi. Námitky vůči Atanášovu autorství byly podle mého soudu přesvědčivě vyvráceny,⁵⁵⁰ lingvistická shoda s ostatními Atanášovými díly naopak prokázána.⁵⁵¹ Ve prospěch Atanášova autorství se vedle jednotné starověké tradice zdají svědčit též doklady o inspiraci starší řeckou literaturou⁵⁵² či skutečnost, že v díle představovaný portrét Antonína až příliš dokonale zastává Atanášovy teologické a církevněpolitické postoje.⁵⁵³ Drobner jen namítá, že nelze rozsoudit, zda Atanáš vkládá Antonínovi „do úst“ své názory,

⁵⁴³ V. Antonii 72 a 73. Srov. ale *ibid.* 81, kde Antonín nakonec odpovídá na listy z císařského dvora (jakkoli není výslovně zmíněno, že by odpověď vlastnoručně napsal).

⁵⁴⁴ HARMLESS, *Desert Christians*, s. 168-169.

⁵⁴⁵ Srov. zejm. V. Antonii 67.

⁵⁴⁶ BRAKKE, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, s. 204.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, s. 201.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, s. 216-217.

⁵⁴⁹ HARMLESS, *Desert Christians*, s. 70-71.

⁵⁵⁰ Viz zejm. LORENZ, Rudolph. Die griechische *Vita Antonii* des Athanasius und ihre syrische Fassung: Bemerkungen zu einer These von R. Draguet. *Zeitschrift für Kirchen geschichte* 100 (1989), s. 77-84 a LOUTH, Andrew. St. Athanasius and the Greek Life of Antony. *The Journal of Theological Studies* 39/2 (1988), s. 504-509.

⁵⁵¹ BARTELINK, G. J. M. Introduction. In: *idem* (ed.). *Athanase d'Alexandrie: Vie d'Antoine*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994, s. 27-42.

⁵⁵² Viz REITZENSTEIN, Richard August. *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius: Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums*. Heidelberg: Carl Winter, 1914, zejm. s. 12-19.

⁵⁵³ BRAKKE, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, s. 203-204 či HARMLESS, *Desert Christians*, s. 88-97.

nebo jen literárně ztvárnil Antonínovy postoje⁵⁵⁴ – a skutečně, i z Antonínových listů je patrné, jak protiaríánský a protimeletíánský byl a jak se snažil mnišství před ariánstvím a meletíánstvím ochránit.⁵⁵⁵ Zdá se být zřejmé, že právě protiaríánské a protimeletíánské postoje historického Antonína byly klíčovým důvodem pro Atanášovu volbu Antonína jakožto personifikace počátků a ideálů poustevnictví. Antonínova snaha ochránit mnišství před ariánstvím a meletíánstvím⁵⁵⁶ totiž souzněla s Atanášovým záměrem nárokovat pouštní tradici pro nikajskou stranu,⁵⁵⁷ a „svatostí“ poustevníků – představovaných Atanášem jako nástupců raněkřesťanských mučedníků, ve snaze tímto přeznačením askeze na mučednictví⁵⁵⁸ vytvořit pro svou stranu skupinu stejně přesvědčivých nových „hrdinů“ – tak získat dále navrch v tomto vnitrocírkevním sporu, který byl určující pro Atanášův život a působení.⁵⁵⁹

Mezi důležité prameny k ranému poustevnictví náleží nakonec i dvojice spisů založených na obdobné premise: *Poučné příběhy pro komořího Lausa* a *Dějiny mnichů v Egyptě*. Obě díla pocházejí z pera autorů, kteří sice s poustevnickým hnutím sympatizují, sami však poustevníky podle vlastních slov nebyli. Oba tyto prameny představují stručně významné poustevníky a jejich počínání, přičemž povětšinou se odvolávají na svědectví mnichů, které autoři těchto spisů osobně navštívili a kteří měli znát popisované „pouštní otce“ osobně. V případě *Poučných příběhů pro komořího Lausa* jejich autor, žák Evagria Pontica Palladius přicestoval do Egypta roku 388 a strávil zde několik let předtím, než přijal církevní úřad a mimo jiné se též zapojil do origenistických sporů, čímž je spis pochopitelně poznamenán.⁵⁶⁰ *Dějiny mnichů v Egyptě* představují podle svého znění výsledek návštěvy Egypta podniknuté sedmičlennou skupinou v letech 394-395, připisovány byly v minulosti často Rufinovi,⁵⁶¹ jenž dílo přeložil z řečtiny do latiny,⁵⁶² v současnosti je však dílo považováno za anonymní. Jakkoli jde o prameny dosti podobné, z hlediska této práce se jako nápomocnější ukazují být *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, vzhledem k Palladiově zmínce též o chybách a slabostech poustevníků, dokreslujících tak negativně jeho představu a percepci ideálu. Ze shodného důvodu lze jeho spis také považovat za vcelku věrné zachycení reflexe příběhů a charakterů významných poustevníků v prostředí egyptských mnichů na konci 4. století.

⁵⁵⁴ DROBNER, *Patrologie*, s. 490.

⁵⁵⁵ Viz zejm. ANTONIUS. *Ep.* 4,7-18 či *Ep.* 7.

⁵⁵⁶ QUASTEN, *Patrology*, sv. 3, s. 151.

⁵⁵⁷ Srov. např. V. Antonii 69-70. Srov. též PARGAČOVÁ, Viola. *Identita a základní náboženské orientace egyptských Koptů*. Disertační práce. Praha, 2009. Univerzita Karlova. Filozofická fakulta, Ústav Blízkého východu a Afriky, s. 26.

⁵⁵⁸ Srov. V. Antonii 47.

⁵⁵⁹ K Atanášovi podrobněji viz např. BARNES, *Athanasius and Constantius* či PETERSEN, Alvyn. *Athanasius*. Harrisburg, Penn.: Morehouse, 1995.

⁵⁶⁰ QUASTEN, *Patrology*, sv. 3, s. 176-177.

⁵⁶¹ *Ibid.*, s. 178.

⁵⁶² *Ibid.*, s. 147.

Motivace k odchodu na poušť

Nejnápadnější rozdíl mezi dřívějšími raněcírkevními askety a prvními poustevníky spočívá v odchodu eremitů ze společnosti do samoty pouště. Při bádání o poustevnickém ideálu se tak jako logická prvotní otázka nabízí: proč již těmto asketům nepřípadalo prostředí města, rodiny a vlastně ani církve vyhovující pro jejich asketické úsilí? Respektive jinak formulováno, co je motivovalo k odchodu na poušť, znamenajícímu v důsledku transformaci dřívějšího asketického ideálu na ideál poustevnický?

Jedno z nejstarších vysvětlení hledalo počátek poustevnictví u křesťanů prchajících za Deciova či Diokleciánova pronásledování do pouště před zvůli imperiální moci.⁵⁶³ Je však vcelku svorně považováno za omyl založený na nepochopení Eusebiova sdělení.⁵⁶⁴ Z těchto do pouště prchajících věřících se téměř jistě nestali poustevníci, poušť jim byla pouze krátkodobým útočištěm před protivenstvím. Druhé tradiční vysvětlení spatřuje – podpořeno druhou částí Cassianova výroku, podle kterého „mnich musí utíkat před ženami a před biskupy“⁵⁶⁵ – klíčovou motivaci anachorétů v protestu vůči zesvětštělé církvi. V současnosti již klasická argumentace proti tomuto názoru poukazuje, že pouštní askeze vznikla již před rokem 313,⁵⁶⁶ kam bývá někdy v protestantských kruzích dosti zjednodušeně kladen počátek zesvětštění církve.⁵⁶⁷ Křesťanská pouštní askeze skutečně vznikla již před konstantinovským obratem, stejně jako již před rokem 313 docházelo k „zesvětštění církve“, což je ostatně dostatečně patrné i ze vzniku raněcírkevního asketického ideálu, reagující právě na opouštění prvocírkevní morální rigorozity. Protestní prvek není v pramenech výslovně doložený, jakkoli mohla nespokojenost eremitů se stavem církve být u dílčí podpůrnou motivací k odchodu na poušť. Ovšem domněnka, že celé hnutí vzniklo primárně z tohoto důvodu, není obhajitelná.

Poměrně oblíbené bylo též hledání „demytologizovaných“ příčin vzniku pouštní askeze v ekonomických (například v tlaku ekonomické recese či v útěku před daňovým zatížením) či společensko-politických (například v touze po vyhnutí se vojenské službě či rostoucím společenském pesimismu a úzkosti) důvodech.⁵⁶⁸ Tyto impulsy jistě sehrály svou roli v individuálních případech, nemohou však posloužit k vysvětlení vzniku ani rozmachu pouštní

⁵⁶³ Srov. V. Pauli 2-5.

⁵⁶⁴ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 23-24. Srov. HE 6,42.

⁵⁶⁵ CASSIANUS. *De institutis coenobiorum* 11,18.

⁵⁶⁶ Např. GOEHRING, *Ascetics, Society, and the Desert*, s. 13. Srov. však i současné zastánce pohledu, že poustevnictví vzniká až v době povolení křesťanství, resp. dokonce přímo roku 313, např. BINNS, John. *The T & T Clark History of Monasticism: The Eastern Tradition*. London: T & T Clark, 2020, s. 33.

⁵⁶⁷ THOMPSON, Glen L. From Sinner to Saint? Seeking a Consistent Constantine. In: SMITHER, Edward L. (ed.). *Rethinking Constantine: History, Theology, and Legacy*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2014, s. 19-20.

⁵⁶⁸ Srov. WILLIAMS, Rowan Douglas – BRENNECKE, Hans Christof. *Faith and Experience in Early Monasticism: New Perspectives on the Letters of Ammonas*. Akademische Reden und Kolloquien Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Band 20. Erlangen: Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg, 2002, s. 19 či MARKSCHIES, *Mezi dvěma světy*, s. 154.

askeze jako takové. Povětšinou navíc nepřímou předpokládají nízké sociální postavení prvních anachoretů, což však zcela neodpovídá svědectví pramenů.⁵⁶⁹ Obdobně „epizodní roli“ pravděpodobně sehrála takřka zcela přehlížená příčina v podobě únavy z vyostřených teologických sporů či vzájemných odsudků. Snad právě v tehdejší církvi všudypřítomné konflikty nad tématy, které spíše empirickou a charismatickou vírou se vykazující první pouštní askety nemohly zcela „uchvátit“, představují ve spojení s naivně a z kontextu vytržené „doslovnou“ snahou o naplnění Ježíšova přikázání „nesuďte, abyste nebyli souzeni“⁵⁷⁰ příčinu pro extrémní poustevnický důraz na „neposuzování“.⁵⁷¹

Dostatečným vysvětlením není ani vliv dobově populární kynické filosofie a jejích asketických tendencí. Řecká filosofie jistě měla zásadní vliv na tvorbu křesťanského asketického ideálu a křesťanské mnišství zpětně nadšeně využilo cizí mnišské tradice,⁵⁷² jako vysvětlení vzniku pouštní askeze však tyto vlivy neobstojí. Nijak nepomáhá ani mezi apologety mnišství dodnes přítomné – a někdy příliš okatě vykonstruované⁵⁷³ – odkazování se na nápodobu apoštolské církve či biblickou tradici. Ta totiž – i přes pobyt Jana Křtitele, Ježíše a zřejmě i Pavla na poušti – nejen nic obdobného neznala, ale nepropagovala dokonce ani samotnou askezi. To jistě nebránilo pouštním asketům interpretovat Jana Křtitele a starozákonního Eliáše jako své předchůdce,⁵⁷⁴ vysvětlovat však vzorem těchto dvou biblických postav vznik pouštní askeze by podle mého názoru představovalo zjevný anachronismus, s čímž ostatně implicitně souhlasí již Jeroným ve svém *Životě Pavla, prvního poustevníka*, kde tvrzení o počátku poustevnické praxe u Eliáše či Jana Křtitele zpochybňuje, aby následně prvotnost připisoval poustevníku Pavlovi ve 3. století.⁵⁷⁵ Dochované popisy odchodu pozdějších poustevníků na poušť neuvádí jako jejich motivaci k tomuto odchodu touhu napodobit jednu z těchto biblických postav. Ostatně, vzor Eliáše či Jana Křtitele měli křesťané „před očima“ i v dřívějších staletích, kdy ke vzniku pouštní askeze nevedl. Těžko jej tedy lze považovat za zásadní pro odchod na poušť na přelomu 3. a 4. století. Jedna z nejstarších dochovaných „argumentací“ vzorem některé z těchto biblických postav pak pochází z *Života svatého*

⁵⁶⁹ Srov. WILLIAMS – BRENNECKE, *Faith and Experience in Early Monasticism*, s. 19-22. Jakkoli jde stále o pohled populární, srov. GUILLAUMONT, *Perspectives actuelles sur les origines du monachisme*, s. 111-113 či VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství* 1, s. 11 („prvotní mnišství vznikalo převážně v prostředí prostých a nevzdělaných zemědělců, kteří nebyli přímo ovlivněni filozofickými proudy doby“).

⁵⁷⁰ Mt 7:1.

⁵⁷¹ Srov. např. AP SG 1,29 či 9,4.

⁵⁷² Srov. např. INOWLOCKI, Eusebius of Caesarea's „Interpretatio Christiana“.

⁵⁷³ Např. VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství* 1, s. 19 na základě výčtu nesouvisejících nebo statisticky zcela výjimečných biblických „příkladů“ tvrdí kupříkladu: „Srovnáme-li představy, které jsou pozadím Pavlova textu [tj. 1Kor 7] a které jsou hluboce zakořeněny v židovské biblické tradici, s charakteristikou apoštolské služby, vychází nám s velkou pravděpodobností, že sloupy a vzory církve všech věků žily v totální oddanosti věci Božího království, vyžadující svou povahou celibát... vidíme, že jeden ze základů mnišství, a to nejdůležitější, je položen v tradici bible Starého i Nového zákona, jak to konečně pochopila exegese židovská i křesťanská.“

⁵⁷⁴ Srov. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, s. 15 či AMMONAS. *Ep.* 7.

⁵⁷⁵ V. Pauli 1.

Antonína,⁵⁷⁶ z něž je Atanásova snaha o biblické podložení poustevnického ideálu evidentní. Zdá se být zřejmé, že vzor Eliáše a Jana Křtitele byl využit poustevnickým hnutím teprve zpětně, tj. k vlastní legitimizaci, nikoli jako počáteční motivace a příčina.

Jsem přesvědčen, že primární a určující motivaci a příčinu je nutné spatřovat jednoduše v touze po zajištění osobní spásy. Podle apofthegmat⁵⁷⁷ i Atanásova *Života svatého Antonína*⁵⁷⁸ byla osobní spása určující motivací i u samotného Antonína. A pokud prameny sdělují přímý impuls k odchodu do pouště, je natolik jednomyslně a přitom co do formulací rozmanitě popisován jako hledání vlastního věčného života, že toto vysvětlení nelze považovat jen za klišé těchto textů. Tak například o Arseniovu útěku do pouště je zaznamenáno: „Když žil abba Arsenios ještě v císařském paláci, modlil se k Bohu: ‚Pane, veď mě tak, abych dosáhl spásy.‘ A ozval se k němu hlas: ‚Arsenie, utíkej před lidmi a budeš spasen.‘“⁵⁷⁹ Podobně je připisována shodná motivace i anonymním poustevníkům: „jeden bratr chtěl odejít na poušť, ale vlastní matka mu v tom bránila. On však neupouštěl od svého úmyslu a říkal: ‚Chci zachránit svou duši.‘“⁵⁸⁰ Palladios v předmluvě k vlivnému spisu *Poučné příběhy pro komořího Lausa* zdůvodňuje, proč jej sepsal i slovy: „Neboť ten, kdo stále pamatuje na to, že smrt přijít musí a že se nezpozdíl, ten nepřijde nikdy k vážnému úrazu.“⁵⁸¹ A tuto motivaci dokládá i zmínka, že když někdo ztratil naději na své spasení, nemělo dále smysl, aby v poušti přebýval, protože se chystal k návratu do civilizace: „Přišel jsem se svěřit tomu a tomu starci, ale podle jeho slov nemám naději na spásu. A tak jsem pozbyl sebedůvěru a vracím se do světa.“⁵⁸² Výroky pouštních otců se dále v různé podobě line opakované napomenutí „Pamatuj, že se musíš setkat s Bohem“,⁵⁸³ respektive motiv Božího soudu, na němž je podle nich nutné obstát,⁵⁸⁴ který je záhodno si neustále připomínat⁵⁸⁵ a jenž žádný skutečný poustevník nebere na lehkou váhu.⁵⁸⁶ Právě bázeň plynoucí z Posledního soudu měla být určující motivací, proč v asketickém úsilí

⁵⁷⁶ V. Antonii 7.

⁵⁷⁷ „Když kdysi svatý abba Antónios sídlil na poušti, propadl duchovní omrzelosti a velmi temným myšlenkám. Řekl Bohu: ‚Pane, já chci dosáhnout spásy, ale ty špatné myšlenky mi to nedovolíš. Co mám v tomhle svém trápení dělat? Jak dosáhnout spásy?‘ ... I zaslechl hlas toho anděla: ‚Takto jednej a budeš spasen.‘ Když to Antónios uslyšel, dostal velkou radost a odvahu a jednal tak a byl spasen.“ (AP SG 7,1).

⁵⁷⁸ „Myslel i na velikost nebeské naděje, která je zdrojem takového života.“ (V. Antonii 2; v češtině zde i dále citováno dle ATANÁŠ, svatý. *Život sv. Antonína Poustevníka*. [Edice Prameny Spirituality I.] Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996, zde s. 22).

⁵⁷⁹ AP SG 2,3.

⁵⁸⁰ *Ibid.* 3,38.

⁵⁸¹ HL, praef. (V češtině citováno zde i dále dle PALLADIOS. *Poučné příběhy pro komořího Lausa*. Praha: Benediktinské arcidiákonství svatého sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2002, zde s. 4).

⁵⁸² AP SG 5,4.

⁵⁸³ *Ibid.* 3,40.

⁵⁸⁴ „Takové starosti si má dělat neustále i mnich a vyčítat své duši: ‚Běda mi, jakpak se mohu postavit před Kristův soud? Jak se před ním obhájit?‘ Jestliže se budeš takhle cvičit, můžeš dosáhnout spásy.“ (*Ibid.* 3,4).

⁵⁸⁵ „Abba Theodóros řekl: ‚Když sedíš ve své kelle, soustřeďuj svou mysl a připomínej si chvíli, kdy předstoupíš před Boha. Představuj si onen strašný posvátný soud... to, co je určeno hříšníkům... všechny tresty, věčný oheň, ... Uchovávej si vzpomínku na všechny tyto věci... Hleď, abys nikdy neopomenul na tyto věci myslet...‘“ (*Ibid.* 3,5).

⁵⁸⁶ „Jeden stařec spatřil, jak se někdo směje, a řekl mu: ‚Budem se muset ospravedlňovat před nebem i před zemí za celý svůj život, a tobě je do smíchu?‘“ (*Ibid.* 3,41).

nepolevit.⁵⁸⁷ A když někdo polevil či déle překonával nějaké pokušení, vždy bylo dle pramenů chvályhodným výsledkem, pokud se zavřel ve své kelle a staral se výlučně o vlastní spásu.⁵⁸⁸

Nabízí se pochopitelně námitka, že o osobní spásu usilovali i mnozí křesťané dřívějších generací a do pouště se neuchýlili. V polovině 3. století však již církev znala pouze dvě „zaručené“ cesty ke spasení: mučednictví a askezi. Potíž s mučednictvím spočíval v pocíťované nevhodnosti jeho aktivního zajištění, protože se libovolný horlivý jedinec nemohl bez „vhodných vnějších okolností“ sám rozhodnout, že tuto „jistou“ cestu ke spáse podnikne. V době bez pronásledování byli navíc i mučedníci oslavováni jako vzoroví asketici.⁵⁸⁹ Je proto srozumitelné, že když se v polovině 3. století vyskytl horlivý jedinec, jenž chtěl nabýt co největší jistoty vlastní spásy, nabízelo se naplnění asketického ideálu jako reálně jediná varianta. Proč však asketici hledali osobní spásu právě v útěku do pouště? Zde je vhodné opět připomenout Atanášem zformulovaný modelový příběh Antonínova života, z něhož je očividné, že rozhodnutí k odchodu na poušť nebylo v případě první generace poustevníků okamžité. Jednalo se o proces, během něž se asketa světu „vzdaloval“: po z různých důvodů ne plně uspokojujících fázích domácí askeze, askeze na okraji obce a askeze „na dosah“ obce teprve následoval odchod na poušť. Pointou tak nebyla primárně vhodnost pouště, ale nevhodnost ostatních míst. První pouštní asketici všude jinde naráželi na rušivé elementy – lidi, kteří je různým způsobem z jejich asketického usilování o vlastní spásu vyrušovali, či od něho dokonce zrazovali –, proto se uchýlili mimo dosah civilizace, do pouště. Zdaleka nejproblematictější dle mnišských pramenů bylo pokušení v civilizaci přítomné. Asketa se mezi lidmi necítil být jen iritujícím způsobem vyrušován (i třeba přílišným obdivem) ze svého snažení, ještě podstatnější bylo bohatství vjemů, které společnost skýtala – a jimiž „rozeznávala“ v asketovi přesně ty „struny“, jež se v zájmu vlastní spásy snažil „umlčet“: „Utíkej před lidmi a budeš spasen,⁵⁹⁰ protože „člověk, který bydlí na poušti a žije v tichosti, je zbaven trojího boje – proti pokušením ze strany sluchu, řeči a zraku“⁵⁹¹ a „dokud tělo neuteklo ze světa... není možné ztišit mysl.“⁵⁹² Nebezpečí selhání tak z pohledu asketiků cíhalo všude, kde byli lidé, protože pouštní otcové radili: „neměj přátelské vztahy se ženou, s dítětem ani s bludaři“.⁵⁹³ Ostatně, hříšné myšlenky prý v poustevníkovi hrozil rozvířit i dotyk vlastní

⁵⁸⁷ „Nějací bratři na poušti přišli k jednomu velikému starci a řekli mu: „Jak tu můžeš vydržet, abba, a snášet takovou námahu?“ Stařec jim řekl: „Všechna námaha, kterou tady snáším, za celou dobu není srovnatelná s jedním dnem muk, která jsou připravena hříšníkům v budoucím věku.““ (*Ibid.* 7,32), srov. také např. „celý život je krátký v porovnání s budoucími věky“ (V. Antonii 16).

⁵⁸⁸ „I usoudil, že se mu to stalo od Boha jako varování. Zavřel se v kelle a staral se jen o vlastní spásu...“ (AP SG 3,38) či „Já jsem odešel, usadil jsem se a staral se o vlastní spásu...“ (*Ibid.* 5,54).

⁵⁸⁹ MAUGHANS DRIVER, *The Cult of Martyrs*, s. 242.

⁵⁹⁰ AP SG 2,3.

⁵⁹¹ *Ibid.* 2,2.

⁵⁹² *Ibid.* 2,21c.

⁵⁹³ *Ibid.* 1,34.

matky.⁵⁹⁴ Bezpečí tak měla skýtat jediné samota,⁵⁹⁵ dokonce snad pouze vlastní kella.⁵⁹⁶ Pouštní askeze tak nebyla primárně protestem proti zesvětštělé církvi, nýbrž především útekem před ní⁵⁹⁷ – před církví považovanou těmito jedinci za natolik plnou nebezpečné směsi hříchů a svatosti, za natolik splývající se světem, že podle nich v jejím rámci nebyla horlivá asketická oddanost uspokojivě proveditelná.

Určující pro vznik pouštní askeze byla touha jednotlivců zajistit si osobní spásu, projevující se dle dobového pojetí (tj. askezí), narážející však všude na rušivé elementy (pokusení, lidi i hierarchii), a proto ústící v hledání „sterilního prostředí“, vhodného pro konání vlastní spásy – jakkoli se tak svou radikálně sobeckou sebestředností, razantně rozvinutou i oproti asketickému ideálu 2. – 3. století, stavěla proti samotné esenci novozákonního sdělení a samotnému jádru prvocírkevních ideálů. Jakkoli prameny dostatečně nepodpírají tradiční vysvětlení, že toto počínání poustevníků představovalo primárně vědomý a cílený protest proti zesvětštění církve a jejímu novému propojení se světskou mocí, je třeba zároveň konstatovat, že kdyby tito lidé, kteří se následně stali pouštními otci, považovali stav církve za řádný a neproblematický, nemohli by mít potřebu z běžného církevního prostředí utíkat na poušť. Jejich útek je tak nutně projevem toho, že nezanedbatelné množství horlivých křesťanů shledávalo aktuální stav církve jako natolik problematický, a dokonce snad nenapravitelný (jelikož řešení vůbec nespatořovali ve vlastní angažovanosti), že se uchýlili na poušť a další přítomnost mimo poušť považovali namnoze za neslučitelnou s vlastním pojetím ideálů, jejichž uskutečnění chápali jako nezbytné pro dosažení spásy. Přestože tedy jejich počínání nebylo primárně protestem, jen těžko je možné ignorovat implicitní kritický osten namířený proti posunu od „církve svatých“ k „svaté církvi“, umocněnému posléze propojováním církve se státní mocí.

Ve „svaté církvi“ zaplněné však převážně těmi, jejichž počínání se asketickým ideálům neblížilo, se pak o dokonalost usilující asketici svou horlivostí z principu vymykali. Do struktury místní církve se je nedařilo zcela zařadit: svým naplňováním asketického ideálu vynikali nad ostatními věřícími natolik, že si získávali přirozenou autoritu, do hierarchie se ale zapojit zdráhali či odmítali, jelikož církevní služba by komplikovala či kompromitovala jejich absolutní asketické snažení⁵⁹⁸ a na snahu aktivně přimět ostatní k vlastnímu způsobu života buď rezignovali, nebo považovali situaci za tak neovlivnitelnou, že toto úsilí nepovažovali za smysluplné. Hierarchie k tomu již v této době nestála na principu charismat, ale poslušnosti.

⁵⁹⁴ Srov. *ibid.* 4,83.

⁵⁹⁵ Srov. např. *ibid.* 2,5.

⁵⁹⁶ „Ty máš teď strach vyjít ze své kelly? ... Nemám [snad] důvod se bát, synu, když ďábel obchází jako řvoucí lev a hledá, koho by zhltnul?“ (*Ibid.* 4,23).

⁵⁹⁷ S. P. Brock hovoří o reakci na degradaci křesťanského života, BROCK, S. P. Early Syrian Asceticism. *Numen* 20/1 (1973), s. 2.

⁵⁹⁸ Srov. např. pozdější ochotu pouštního otce Ammónia si raději uříznout ucho či nos než se stát biskupem, *HL* 11,2-3.

Horliví asketici prvních „pouštních generací“ se ovšem charismaticky zřejmě projevovali, alespoň jim to v hojné míře připisují jejich pozdější obdivovatelé a následovníci.⁵⁹⁹ V Cassianem zmíněném „útěku před biskupem“ snad lze spatřovat zkušenost prvních pouštních otců, kteří se jako horliví charismatici, přesvědčení o svém vedení Duchem svatým, nebyli ochotni plně poddat pod autoritu namnoze jejich ideálům svatosti nevyhovujícího kléru. Přinejmenším zpočátku tak byla motivem jednotlivců odcházejících do pouště také volnost: jako by existoval jen asketa a Bůh.⁶⁰⁰ Kupříkladu Antonín se sice podle Atanášova sepsání askezi nejprve vyučoval od zkušenějších jedinců, v textu ovšem není navozeno žádné zdání z toho plynoucí závazné podřízenosti. Takovýto charismatik vnímal potřebu volnosti pro realizaci svého osobního vedení Duchem svatým, která mu ale nebyla v mezích řádu církevního společenství dostatečně poskytnuta. I to byla zřejmě jedna z příčin odchodu na poušť. Ostatně, volnost pak v „nauce“ pouštních otců dospěla až do takových extrémů, že napomenutí či odsouzení kohokoli za cokoli bylo vnímáno jako hřích⁶⁰¹ a lépe mělo být nic neříct, projít kolem jakoby nic⁶⁰² a rovnou (tj. také bez jakéhokoli pokání) odpustit, jelikož dle poněkud lacině „doslovného“ chápání Kristova příkazu „nesud'te, abyste nebyli souzeni“ by nikdo neměl nikoho soudit, „i když je třeba hříšník. Pán mu přece odpustí. Vždyť já jsem větší hříšník než on.“⁶⁰³

Prvotní charismatický ráz a touha po volnosti od hierarchie církve se promítaly do skutečnosti, že fenomén poustevnictví neměl pevně daný rámec a řád: „Na nitrijské hoře žije asi pět tisíc lidí podle různých životních pravidel, jak každý chce a dokáže.“⁶⁰⁴ Neexistovala žádná řehole, natož pro všechny závazná. Poustevníkům byl společný útěk na poušť, asketické úsilí i snaha o zajištění osobní spásy – praktické uskutečnění se však mnohdy podstatně lišilo: eremita měl volnost zvolit si formu askeze podle vlastní vůle a jednou ze „ctností“ správného poustevníka bylo „neposuzovat“ ostatní. Alespoň na počátku hnutí je tak patrná snaha o ponechání podoby asketického „boje“ za vlastní spásu na vlastním vyhodnocení Božího

⁵⁹⁹ Kupříkladu prý mívali vidění, kdy ve vytržení stáli u kříže, kde plakali s Marií (AP SG 3,31), byli na Posledním soudu (*ibid.* 3,33) či v pekle, kde viděli zármutek duší hříšníků (*ibid.* 3,48), měli zjevení, co je třeba udělat, aby přestaly záplavy (*ibid.* 5,30), či kontakty s anděly (*ibid.* 6,25). Jejich modlitby prý přinášely drobnou útěchu zatraceným mrtvým (*ibid.* 3,19), měli být schopni vyhánět demony (*ibid.* 4,27), křísit mrtvé (*ibid.* 5,42). Bývali prý zázračně přeneseni přes řeku (HL 8,6). Jejich věštby se prý vyplňovaly (AP SG 7,17). Etc.

⁶⁰⁰ „Člověk nedojde pokoje, ledaže si v srdci řekne, že v tomto světě je jen on a Bůh“ (AP PG 65). Srov. také „nemůžu být zároveň s Bohem i s lidmi“ (AP SG 17,6).

⁶⁰¹ *Ibid.* 9,5. A naopak nekárání nikoho je projevem zbožnosti, *ibid.* 9,23.

⁶⁰² *Ibid.* 9,21

⁶⁰³ *Ibid.* 9,6.

⁶⁰⁴ HL 7,2.

osobního vedení,⁶⁰⁵ umožněná též pouštním prostředím, respektive v tomto případě nepřítomností kléru, respektive církevní hierarchie.

Poustevnícký ideál a jeho porovnání s ideály prvocírkevními

Primární a vše-určující cíl poustevnictví spočíval v zajištění osobní spásy daného jedince. Její jedinou funkční záruku tvořilo v souladu s dobovým asketickým ideálem zbavení se vášní. Ideál tudíž spočíval v netečnosti,⁶⁰⁶ objektivně vzato stoické *apatheia*,⁶⁰⁷ obohacené „jen“ o duchovní nadstavbu: vášní zbavený anachoreta se měl plně kontemplativně věnovat Bohu.⁶⁰⁸ To byl cíl – nebýt žádným hříchem ani čímkoli jiným rušen od božské kontemplanace – i prostředek, napomáhající zbavení se vášní. Žádoucí netečnost pak nespočívala pouze v imunitě vůči pokušením smilstva a dalších hříchů, vůči pochybnostem i démonům,⁶⁰⁹ ale zároveň v „nezasažitelnosti“ slávou či obdivem,⁶¹⁰ stejně jako křivdou,⁶¹¹ potupou⁶¹² či pohrdáním.⁶¹³ K dosažení netečnosti bylo podle poustevníků nutné asketické cvičení:⁶¹⁴ tělo a jeho vášně mohly být podrobeny a umlčeny jedině násilím⁶¹⁵ – námahou, chudobou, mlčením,⁶¹⁶ modlitbami a posty,⁶¹⁷ cvičením se v upírání si spánku,⁶¹⁸ ovládnutím svého břicha hladověním⁶¹⁹ či dobrovolnou chudobou, která „upevňuje silnou duši... jako se šaty z pevné látky perou a bílí šlapáním a ždímají násilím – kroucením.“⁶²⁰ Prostě, bojem s vášněmi „ze všech sil“,⁶²¹ respektive takovým zaměstnáním těla i mysli nejzákladnějšími životními potřebami, že již na vášně jednoduše nezbude prostor ani síla.⁶²² Spása dle poustevníků není

⁶⁰⁵ Srov. „Písmo říká, že Abrahám byl pohostinný a Bůh byl s ním a Eliáš miloval tichost a Bůh byl s ním a David byl pokorný a Bůh byl s ním. Udělej tedy to, co vidíš, že si tvá duše v souladu s Bohem přeje, a stráž své srdce.“ (AP SG 1,18). K nevnučování určité podoby askeze viz také *ibid.* 8,27.

⁶⁰⁶ Antonín dle Atanáše „zůstával vždy netečný“, V. Antonii 14.

⁶⁰⁷ U pozdějších, filosoficky založených asketiků je tento pojem i vědomě užíván, srov. např. EVAGRIUS PONTICUS. *Practicus* 81, kde Evagrius tvrdí, že *apatheia* je pravým květem askeze. Srov. také LINGE, David E. Leading the Life of Angels: Ascetic Practice and Reflection in the Writings of Evagrius of Pontus. *Journal of the American Academy of Religion* 68/3 (2000), s. 562-565.

⁶⁰⁸ „Nemít v mysli nic jiného než očekávání Pána.“ (AP SG 1,35). Antonín dle Atanáše „každodenně... přemýšlel o nebeských příbytcích. Dychtil po nich...“ (V. Antonii 45).

⁶⁰⁹ Ať již chápaným jakkoli a napadajícím asketiky kdekoli. K rozličným pojetím „lokalizace“ a významu démonů viz např. BRAKKE, David. The Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance. *Church History* 70/1 (2001), s. 19-48.

⁶¹⁰ Viz např. AP SG 1,24.

⁶¹¹ Srov. např. *ibid.* 4,9.

⁶¹² Viz např. *ibid.* 8,2.

⁶¹³ Viz např. *ibid.* 1,13.

⁶¹⁴ Srov. např. *ibid.* 1,4.

⁶¹⁵ *Ibid.* 1,6 („Činit si ve všem násilí, to dělá mnicha mnichem.“)

⁶¹⁶ *Ibid.* 1,8.

⁶¹⁷ *Ibid.* 4,50.

⁶¹⁸ *Ibid.* 4,2.

⁶¹⁹ *Ibid.* 4,81.

⁶²⁰ *Ibid.* 6,17.

⁶²¹ Srov. *ibid.* 5,34.

⁶²² Srov. „Od chvíle, kdy jsem se stal mnichem, nenasytil jsem se chlebem, vodou ani spánkem a starost o tyto základní věci, která mě stále zatěžovala, mi nedovolila pocítit boj, o kterém mluvíš.“ (*Ibid.* 5,36).

možná bez „prověření námahami a nemocemi“.⁶²³ Zásadním motivem k odchodu na poušť ovšem bylo právě poznání, že asketická cvičení provozovaná mezi lidmi nevedou ke kýženému výsledku. K eliminaci vlastních vášní proto shledali poustevníci za nutný útěk jednak před pokušením – především před v civilizaci „všudypřítomným“ pokušením ke smilstvu (tj. Cassiánův „útěk před ženou“) –, jednak přede vším, co asketické sebekázně rušilo: před hlukem civilizace do ticha pouště, „před biskupem“ či před rodinnými vztahy. Samozřejmostí proto měl být dobrovolný celibát. Poustevníky dále spojovala dobrovolná chudoba, zdrženlivost v jídle i pití, mlčení a mnohdy i úmyslné omezování se ve spánku. Míra všech těchto asketických úkonů a projevů ale velmi kolísala, nebyla nijak závazně určena a záležela na vlastním rozhodnutí každého anachorety.

Dokonce i mnozí význační poustevníci však ani v poušti nedošli jistoty o svém spasení, respektive naprostého zbavení se vášní.⁶²⁴ Snad i vlivem „nekonečné“ neúspěšné snahy o tento ideál,⁶²⁵ jistě však zároveň vlivem charismatického blouznění došlo záhy ke ztotožnění vlastních hříšných tužeb či pochybností⁶²⁶ horlivého asketika s démony a ďábelskými svody. A jelikož tedy poustevník ve svém asketickém zápase již mnohdy nebojoval s vlastními žádostmi, ale s jeho osobě domněle cizím⁶²⁷ „démonem smilstva“,⁶²⁸ „démonem zbabělosti“⁶²⁹ či „démonem akédie“,⁶³⁰ nepřekvapuje přesvědčení, že boj s pokušením lze podle poustevnických pramenů efektivně ukončit jen náhlým Božím zásahem, jenž „zničehonic“ poustevníka dosud akutního pokušení zbavuje.⁶³¹ Tyto s novozákonní teologií nekompatibilní koncepce⁶³² nicméně přispěly k zdůrazňování role pokory⁶³³ (přínejmenším jakožto pouštního ideálu, bez

⁶²³ *Ibid.* 7,59.

⁶²⁴ Srov. *ibid.* 3,11 či 3,23.

⁶²⁵ Srov. „touha po nedosažitelném paralyzuje duši“; VENTURA, Václav. Osm zdrojů duchovní nestability podle mnišské tradice. *Teologické texty* (2003) [online]. [Cit. 8.8.2019]. Dostupné na: <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2003-5/Osm-zdroju-duchovni-nestability-podle-mnisske-tradice.html>.

⁶²⁶ Démoni na rozdíl od Nového zákona „fungují“ hlavně jako označení pro zpochybňující či hříšné myšlenky a představy (viz např. AP SG 5,37) či obavy, co se stane, resp. zda poustevník pobyt v pustině zvládne apod. (viz např. *ibid.* 7,8).

⁶²⁷ „Daimoni... tak označovali temné reality... psyché vystupující z hlubin podvědomí a rozleptávající... rovnováhu.“; VENTURA, Osm zdrojů duchovní nestability.

⁶²⁸ AP SG 5,23.

⁶²⁹ *Ibid.* 7,7.

⁶³⁰ Považovaný Evagriem z Pontu za jakéhosi velitele démonických sil útočících na mnicha (EVAGRIUS PONTICUS. *Tractatus ad Eulogium* 8,8), jde „o nejobtížnějšího démona ze všech“ (*idem. Practicus* 12), neboť „napadá celou duši a duši rozum“ (*ibid.* 36). K akédii podrobněji CRISLIP, Andrew. The Sin of Sloth or the Illness of the Demons? The Demon of Acedia in Early Christian Monasticism. *The Harvard Theological Review* 98/2 (2005), s. 143-169.

⁶³¹ Srov. např. AP SG 5,32.

⁶³² Nový zákon spojuje démony jednak s rozličnými nemocemi, z příkladů snad lze usuzovat, že zejména s rozličnými duševními poruchami, jednak s nekontrolovatelnými záchvaty (tudíž vlastně též duševními poruchami) od neudržitelného pokřikování v synagoze po naprostou ztrátu sebekontroly v divokých záchvatech. Nový zákon nikde nenaznačuje, že by démoni byli zodpovědní za lidské hříšné jednání, stejně jako ani implicitně nepotvrzuje existenci démonů, které by bylo možné přímo spojovat s jednotlivými hříchy, typu „démon smilstva“. Zodpovědnost za hříšné jednání je v Novém zákoně vždy připisována lidem, nikoli jim cizím duchovním bytostem. Stejně tak posvěcení texty Nového zákona očekávají od křesťanů (jakkoli s Boží pomocí), nepředpokládají, že se uděje jakýmsi samovolným Božím zásahem.

⁶³³ Viz např. *ibid.* 1,9

ohledu na reálný dopad těchto pobídek),⁶³⁴ označované pak dokonce za „mnišskou pečeť“.⁶³⁵ Naopak jako jedno z nejčastějších⁶³⁶ zaznívalo varování před pýchou a domýšlivostí,⁶³⁷ jež byla očividně častým důsledkem a problémem asketicky „výkonných“ jedinců.⁶³⁸

Jádro poustevnického ideálu tedy můžeme identifikovat jako snahu zbavit se vášní, a tudíž se moci plně oddat božské kontemplaci – a tak dojít osobního spasení. Jako velmi záhodné bylo též považováno, když se tato ideální blízkost Bohu u velikánů pouštní askeze projevovala charismatickým působením, fungujícím jakožto jisté vnější potvrzení úspěšnosti jejich asketického snažení v podobě „spokojeným“ Bohem „propůjčené“ nadpřirozené moci. Jakkoli z pramenů číší horlivost a oddanost pouštních asketiků a jakkoli se může zdát absurdní z novozákonního hlediska kritizovat jejich totální touhu po svatosti, jejich úsilí o dojití osobní spásy ideálům prvotní církve neodpovídá. Ne snad v tom, že by apoštolská církev projevovala větší toleranci k hříchu, menší zájem o svatost či ohled na spásu jednotlivců. Poněkud vyostřeně řečeno pro názornost: dle Nového zákona není cílem života jen „holá spása“, ale spása a prospěch z co nejdelší a nejoddanější služby na Božím díle, a tudíž druhým lidem. Horlivostí a zápalem se snad velcí pouštní otcové v popise poustevnických pramenů rovnají apoštolům a velikánům apoštolské církve, svým objektivně nutno říci sobeckým zájmem primárně jen o vlastní spásu ovšem novozákonním příkladům neodpovídají. Pro apoštolskou církev byla spása Boží dar, který měl po zbytek života „již *de iure* spaseného“ nést ovoce pro druhé; pro pouštní asketiku byla spása cíl, dosažitelný jen po celoživotním snažení v podobě sobě naordinovaného konstantního „pokání“, přičemž služba církvi byla vnímána jako cosi v tomto snažení rušivého.⁶³⁹

Mezi výroky pouštních otců se nachází několik odkazů na klíčové osoby prvotní církve. Ti jsou sice podle těchto textů vzorem, ale tak vágním způsobem,⁶⁴⁰ že vůbec nelze hovořit o konceptu „ideálu prvotní církve“ mezi pouštními askety. Též Písmo mezi pouštními asketiky prý požívalo značné úcty – a zejména jeho recitace (například žaltáře) byla běžnou a vysoce ceněnou praxí –, „nauka“ pouštních otců však má minimální potřebu se jím zaštiťovat, natož

⁶³⁴ Čím větší důraz sami pouštní otcové neustále a opakovaně kladou na pokoru, tím více se vnucuje domněnka, že její nedostatek byl akutním problémem poustevníků.

⁶³⁵ *Ibid.* 4,68.

⁶³⁶ „Žádný hřích není zmiňován v *HL* častěji než pýcha (případně „nadutost“).“ (PALLADIOS, *Poučné příběhy*, s. XXI).

⁶³⁷ Domýšlivost byla považována za „matku všeho zla“, viz AP SG 4,87 a 8,6.

⁶³⁸ „Mnoho bratří, kteří se vypínali pro své námahy a almužny, vychloukali se svým celibátem a panenstvím a nabyli meditací božských výroků a asketickou praxí sebevědomí, přece nedosáhlo oproštěnosti od vášní, protože onemocněli jakousi zálibou v zaneprázdněnosti a neuváženě to skrývali za zbožnost.“ (*HL*, praef. 8).

⁶³⁹ Srov. např. AP SG 2,29.

⁶⁴⁰ Přítomné je obecné konstatování, že „vymezením křesťana je napodobování Krista“ (*ibid.* 1,37), aniž by bylo jakkoli reflektováno, zda je pouštní askeze věrným napodobováním Spasitele. Přičemž v *Poučných příbězích pro komořího Lausa* je výslovně zmíněno povědomí o tom, že Ježíš sám nežil způsobem pouštních asketiků (*HL*, praef. 11-12). Z velikánů apoštolské církve je jmenován opakovaně Pavel: zmíněno je jeho chlubení se slabostmi (AP SG 7,59; k čemuž viz kap. 1.4.1) či do těla mu vložený „osten“, v Novém zákoně nijak nevysvětlený (AP SG 7,23: „Byl ti dán do těla osten, posel to satanův? Jásej radostí! Podívej, komu jsi teď podobný! Vždyť jsi byl poctěn osudem Pavlovým.“).

z něj výslovně vycházet. A to přestože první poustevníci měli umět jeho rozsáhlé pasáže (přínejmenším žaltář) či celé Písmo nazpaměť, a jejich obdivovatelé je dokonce považovali za výborné exegety.⁶⁴¹ Názorným dokladem je možnost porovnání apofthegmat s pozdějšími cenobitskými řeholemi, protkanými odkazy či aluzemi na Písmo, a to až do takových „extrémů“ jako podle pramenů takřka z pouhých citací evangelia složená nedochovaná řehole Františka z Assisiho⁶⁴² či podstatně dřívější „řehole“ Basila Velikého, čítající téměř dva tisíce citací Písma.⁶⁴³ Apofthegmata, jakkoli představují vlastně „mudroslovnou literaturu“, u které se z principu „recyklace“ osvědčené moudrosti vyloženě nabízí, obsahují přímé citace, ale i aluze na Písmo jen výjimečně a nahodile.⁶⁴⁴

„Nauka“ poustních otců vyvěrala (kromě dobového asketického ideálu také) z osobního charismatického prožitku či zjevení, reálně se sama ani nesnaží tvářit, že by jejím klíčovým zdrojem bylo Písmo či vzor apoštolské církve. Na místě normativní autority biblického textu či napodobovaného vzoru prvotní církve stojí významní poustní otcové, u nichž je tak částečně přiznáváno ovlivnění Písmem či povědomím o apoštolském vzoru, ale u nichž je nosná jejich charismatická. Otcové svá charismata neprojevovali totiž jen zázraky, ale také disponováním „aktuálním Božím slovem“. Jejich slovo „je v ohromné úctě a bývá dokonce vyvyšováno nad Písmo svaté... Proto se také v apofthegmatech tak často objevuje následující obrat: *Abba, řekni mi slovo, abych byl spasen*.“⁶⁴⁵ Slovem poučený jedinec o tomto výroku otce následně měl správně rozjímat, v aluzi na první žalm⁶⁴⁶ jej „přežvykovat“ (*ruminare*),⁶⁴⁷ čímž se opět potvrzuje takřkajíc kanonická autorita těmto slovům přikládána. Ostatní charismatické projevy těmto otcům prameny připisované tak sloužily jako potvrzení jejich vztahu a souladu s Bohem, jako potvrzení jejich příkladu i slov: tito vzoroví poustní otcové tak byli v očích ostatních či pozdějších poustevníků kladení reálně přínejmenším na roveň apoštolům. Vzhledem k jejich charismaticky potvrzené výjimečnosti a inspirovanosti tudíž očividně mnozí poustevníci nepociťovali potřebu usilovat o podložení či legitimizaci svého přesvědčení a praxe Písmem či o nápodobu prvotní církve.

⁶⁴¹ Např. HL 4,2.

⁶⁴² Viz Leg. maior 3,8 či 1Cel 1,5.

⁶⁴³ LEEMANS, Johan. Biblical Interpretation in Basil of Caesarea's Asketikon. In: WEIDEMANN, Hans-Ulrich (ed.). *Asceticism and Exegesis in Early Christianity: The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*. Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, sv. 101. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, s. 254.

⁶⁴⁴ Douglas Burton-Christie napočítal v Cotelierově abecední sbírce apofthegmat pouze 145 biblických citací či aluzí (BURTON-CHRISTIE, Douglas. *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*. Oxford: Oxford University Press, 1993, s. 103, pozn. 75). Existují ale i badatelé, kteří v apofthegmatech spatřují mnohem více aluzí na biblický text (viz *ibid.*, s. 96), zdá se však, že zpravidla poněkud programově a subjektivně.

⁶⁴⁵ *Apofthegmata*, sv. 1, s. 16-17.

⁶⁴⁶ Srov. Ž 1:2.

⁶⁴⁷ *Apofthegmata*, sv. 1, s. 18.

Tento objektivně vzato úrok ne učinili sami pouštní asketici, ale fascinovaný teolog „zvňějšku“, Atanáš, ve svém *Životě svatého Antonína*. Zde se aluzemi i odkazy pokouší pouštní askezi naroubovat na sdělení Písma, respektive prokázat, že jeho dojem jejich jednoty je opodstatněný: Atanáš záměrně konstruuje⁶⁴⁸ podstatně pevnější vazbu na Písmo i Krista, když vlastně ze samotného Antonína tvoří jednu velkou aluzi na Krista. I v jeho případě však klíčovou roli pro legitimizaci pouštní askeze jakožto domněle věrně biblické a evangelijní sehrává popis Antonínových charismatických projevů, nápadně se podobající evangelijním textům o konání Kristově. Vazbu „nauky“ na Písmo a prvotní církve, respektive biblický rámec dodali pouštní askezi výrazněji než Atanáš až „teoretici cenobitství“: náznakem Pachomius, předně ale Basil Veliký, zpochybňující však (v zájmu přiblížení Písmu a prvocírkevnímu vzoru) svými zásahy jak samotné poustevnictví (ve prospěch cenobitství), tak volnost charismatických projevů.

Určité styčné body přesto mezi pouštní askezí a prvotní církví a jejími ideály existují. Ten nejnapadnější spočívá právě v oněch charismatických projevech, jimiž byla implicitně postulována rovnocennost velkých pouštních otců s apoštolskou generací a jimiž Atanáš zdatně spojoval Antonína s Kristem. Pouštním otcům připisované zázraky jsou (stejně jako ty novozákonní) vědecky neověřitelné, zdá se však evidentní, že podobně jako chápali nejen učedníci, ale i okolo stojící zástupy zázraky jako potvrzení Kristovy božské moci, a obdobně jako křesťané i evangelizovaní nekřesťané měli i díky zázrakům dle novozákonních knih vidět božský původ evangelia, vnímali obdivovatelé pouštních otců jim bohatě připisované charismatické projevy jako stvrzení pravdivosti a božské inspirace jejich životní praxe.⁶⁴⁹ Podobně jako v případě Ježíše, respektive apoštolů a představitelů prvotní církve nebyly ani charismatické projevy pouštních otců zásadně zpochybňovány. Lze spekulovat, že koncept dosvědčení zázračnou mocí pouštní asketici „vyčetli“ ze vzoru prvotní církve.

Vývoj poustevnického ideálu a církevní reakce

Větší vliv než vědomá komparace pouštního ideálu s prvotní církví měl na teorii pouštní askeze nesoulad mezi pouštním ideálem a realitou, klasická to potíž všech ideálů. Oproti původní zaručené cestě k vytoužené osobní spáse v podobě zbavení se vášní se postupem času „z cesty stával cíl“, tj. účelem askeze přestávalo být dosažení stavu netečnosti, askeze sama se stávala

⁶⁴⁸ Tento závěr vyvěrá z porovnání s obrazem Antonína v apofthegmatech či v *Dějínách mnichů v Egyptě*, spíše zčásti literárně odvislém od *Životě svatého Antonína*, v němž se anonymní autor snad snaží čtenářům znalým tohoto monastického „bestselleru“ zprostředkovat jistou jeho korektivu na základě ústní egyptské tradice (srov. CAIN, The Greek Historia monachorum, s. 363).

⁶⁴⁹ Tak o Antonínových zázracích např. BRENNAN, Brian. Athanasius' „Vita Antonii“. A Sociological Interpretation. *Vigiliae Christianae* 39/3 (1985), s. 211.

zárukou dokonalosti, protože byla ceněna více než původní cíl.⁶⁵⁰ dochází k posunu k „askezi pro askezi“. V „nauce“ pouštních otců pak není Boží odměna dávána za úspěšný výsledek, ale za to, co mělo být původně prostředkem, tj. za askezi samu.⁶⁵¹ Nepřekvapí proto, že významným nešvarem na pouštním ideálu se stala jednak hrdost na vlastní asketické výkony, jednak související až extrémní soupeření v askezi.⁶⁵² Soupeření a překonávání druhých v askezi čistě ze soutěživosti, to byly záhy akceptované,⁶⁵³ a dokonce mnohde typické rysy pouštní askeze: „Tento druh soutěživého asketismu, který u Pachomia vyvolal tak chladnou odezvu, byl podle všeho charakteristickým rysem raného období poustevnického hnutí.“⁶⁵⁴ Za ztělesnění tohoto nešvaru můžeme považovat Simeona Stylitu.⁶⁵⁵ Zdá se však, že domýšlivost plynoucí z vlastních asketických výkonů byla zásadní motivací pro enormní důraz pouštních otců na nutnost pokory, jímž se očividně tento nešvar pokoušeli korigovat. Ideálem tak bylo extrémní asketické snažení překonávající ostatní, ale doprovázené asketovou obdobně radikální pokorou, nehledě na imanentní protikladnost těchto prvků.

Modifikace původního ideálu vyvěraly též z konfrontace s realitou zřejmě početných zcela zničených a tragických existencí⁶⁵⁶ mezi horlivými poustevníky, kteří výrazně přecenili své schopnosti. Oproti původnímu ideálu volnosti, podmíněnému ovšem osobní charismatičností, se pozvolna prosazoval ideál „nepohybu“,⁶⁵⁷ umocněný poukazováním na nebezpečí radikální samoty:⁶⁵⁸ z touhy po naprosté samotě se stal projev pýchy,⁶⁵⁹ a

⁶⁵⁰ „Abba Poimén řekl o abba Janu Kolobovi, že prý poprosil Boha a byl zbaven svých vášní. Byl pak bezstarostný. Přišel pak k jednomu starci a řekl mu: ‚Pozoruji, že jsem úplně klidný. Nemám žádný boj.‘ Stařec mu řekl: ‚Jdi a popros Boha, aby se v tobě nějaký boj začal. Duše totiž dělá pokroky jen prostřednictvím bojů.‘ Když pak na něj přišel boj, už se nemodlil, aby ho byl zbaven...“ (AP SG 7,12). Srov. také *ibid.* 7,50.

⁶⁵¹ Srov. *ibid.* 4,82 či *ad absurdum* viz *ibid.* 7,38.

⁶⁵² „Asketi se snažili navzájem trumfovat v přísnosti“; MARKSCHIES, *Mezi dvěma světy*, s. 155.

⁶⁵³ Srov. kladná vyjádření o překonání ostatních, např. „viděli, že je horlivý a dělá víc, než mu sami uloží...“ (AP SG 5,45) či vyloženě povzbuzení a pochvaly za soupeření jako např. „Pustili jste se do ušlechtilého zápasu s egyptskými mnichy tím, že se jim chcete vyrovnat, a dokonce je ve ctnosti a askezi předstihnout.“ (ATHANASIUS. *Epistula ad monachos* 1; v češtině citováno dle ATANÁŠ, *Život sv. Antonína Poustevníka*, s. 19).

⁶⁵⁴ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 11.

⁶⁵⁵ Zvláště pokud akceptujeme radikální hodnocení, že jeho neobyčejný čin nemá pro dějiny klášterní tradice žádný význam.“ (LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 11). Jakkoli nemálo poustevníků v Sýrii jeho vzor následovalo a stalo se také stylity, protože pro ně byla sepsána i speciální pravidla, viz BROCK, *Early Syrian Asceticism*, s. 17. S tímto Lawrencovým hodnocením by proto zajisté nesouhlasilo množství badatelů, vyzdvihujících „dlouhou tradici světců přebývajících na sloupech“ (tak např. ASHBROOK HARVEY, S. *The Sense of Stylite: Perspectives on Simeon the Elder. Vigiliae Christianae* 42/4 [1988] s. 2). Podrobněji k Simeonovi viz NOVOTNÝ, Jiří. *Mnišství na Blízkém východě: Krátký dějinný přehled*. (Prameny spirituality XXX.) Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2012, s. 138-143. Značně obdivně (srov. „Když se člověk pročitá rozmanitými prameny o Simeonově životě, nemůže si pomoci a nebýt zasažen jeho prostotou a očividnou svatostí“) k osobě Šimona Stylity BROCK, *Early Syrian Asceticism*, s. 13-16; do historického a nábožensko-kulturního kontextu jeho počínání zasazuje (zejm. upozorněním na souvislost s kultem sloupů hierapolského chrámu, na něj dvakrát ročně měl zvolený jedinec vylézt a týden zde přebývat) FRANKFURTER, David T. M. *Stylites and Phallobates: Pillar Religions in Late Antique Syria. Vigiliae Christianae* 44/2 (1990), s. 168-198. Viz také MARKSCHIES, *Mezi dvěma světy*, s. 155-156.

⁶⁵⁶ Srov. „pouštní otcové varovali, aby se mladí adepti... nerozhodovali pro poustevnictví příliš brzy, bez přípravy, neboť konce mohou být pro těžkosti života na poušti a ďábelské nástrahy katastrofické.“ (*Apofthegmata*, sv. 1, s. 15).

⁶⁵⁷ „Neměň své místo. To totiž člověku může velmi uškodit... mnich nebo panna, když se stěhuje z místa na místo: duchovně se nachladí a odumře víře.“ (AP SG 7,22) či „Stromek, který se neustále přesazuje, nemůže nést ovoce. Ani mnich, který se stěhuje z místa na místo, nenese plody dobrých skutků.“ (*Ibid.* 7,43). Srov. také *ibid.* 8,33.

⁶⁵⁸ *Ibid.* 7,31. Srov. také „Jestli nejsi schopný dělat to, co se dělá na poušti, sed' raději vytrvale ve své kelle...“ (*Ibid.* 7,13).

⁶⁵⁹ *Ibid.* 7,40.

upřednostňován byl postupně dokonce bezpečnější život „mezi ostatními“ v lávře, či posléze v koinobiu, k jehož vytvoření tato tendence směřovala: „Běž a pokoř svou mysl. Podříd’ se a žij mezi ostatními.“⁶⁶⁰ V tomto kontextu snad pozvolna začalo být problematické i totální zabývání se jen sám sebou a svou spásou – jelikož ostatní poustevníci mnohdy očividně potřebovali pomoc zkušenějších a schopnějších, aby se sami nestali odstrašujícím případem těch, co přecenili své síly.⁶⁶¹ Velmi záhy bylo jako navýsost vhodné spatřované přijímání duchovních rad od osvědčených pouštních otců. „Abba, otec, byl výjimečný svými zkušenostmi, znalostí duchovních věcí, moudrostí, darem rozlišování a zvláštním charizmatem, Božím darem. Věk zde nehrál roli...“⁶⁶² Tito otcové však zpravidla dbali na to, aby život méně zkušeného poustevníka přespříliš neurčovali – nabízeli osobní příklad a často spíše obecněji formulované rady, ze kterých neochota „rozhodovat za druhé“ někdy vyloženě čiší a zpětně byla hodnocena jako ctnost. Posléze byl též zaveden polooficiální institut jakéhosi poustevnického proto-noviciátu, kdy se mladší poustevníci nejprve „zaučili“ u starších anachoretů. „Učedník“ však měl reálně svobodu otce opustit či „vyměnit“, princip volnosti tak byl do značné míry zachován. S rostoucím počtem poustevníků byla ovšem poslušnost stále více pokládána za důležitou ctnost,⁶⁶³ jakkoli nebyla směřována k hierarchickému církevnímu řádu, ale – ve své podstatě schismaticky – k charismatickým „vůdcům“, disponujícím domněle aktuálním Božím zjevením, jež svými slovy ostatním poustevníkům předávali; a jak již bylo výše zmíněno, kladeným tudíž přinejmenším na roveň biblickému zjevení a apoštolům.

Proto-noviciátem a přijímáním duchovního poučení od starších poustevníků kontakty jednotlivého anachorety s dalšími lidmi zpravidla nekončily. Vyjma „první pouštní generace“ představovala radikální samota v poušti daleko od ostatních výjimku. Tito radikální samotáři, vnímání ovšem jako skuteční „mistři“ pouštního ideálu, natolik zpřetrhali veškeré své vazby na církev, že i touha po liturgickém společenství,⁶⁶⁴ pobídka k péči o příbuzné⁶⁶⁵ či o druhé,⁶⁶⁶ nebo i pomoc v nouzi⁶⁶⁷ byly vnímány jako démonické svody. Obvyklou a za vhodnou považovanou podobu pouštní askeze oproti tomu záhy představovala samota vlastní kelly, lokalizované na dosah kell dalších. Kolonie kell nejen usnadňovala prodej výrobků či obstarání drobného množství nutného jídla, ale poskytovala skrze pravidelné mše alespoň omezenou

⁶⁶⁰ *Ibid.* 7,9.

⁶⁶¹ Srov. upřednostnění lásky k dalším poustevníkům před asketickými výkony v *ibid.* 13,2.4.5 (které je však spíše pokynem, „jak by to mělo být správně“, o čemž svědčí i v příběhu doložené očekávání, že poustevník neotevře, protože se postí, viz *ibid.* 13,5). Srov. také důraz na dávání almužen (pochopitelně primárně dalším poustevníkům), viz *ibid.* 7,56 a 13,19 či 13,7.

⁶⁶² *Apoftihgmata*, sv. 1, s. 16.

⁶⁶³ Srov. AP SG 14.

⁶⁶⁴ Srov. *ibid.* 7,31.

⁶⁶⁵ V. Antonii 5: „nepřítel všeho dobrého, závistivý ďábel... se ho snažil odvrátit od asketického života. Připomínal mu... péči o sestru, o rodinu...“

⁶⁶⁶ Srov. AP SG 7,34.

⁶⁶⁷ *HL* 16,4-6.

liturgickou sounáležitost s církví. Kromě učedníka, odeslaného po „zaučení“ si najít či postavit vlastní kellu, mohl se starším poustevníkem v jedné kelle přebývat i mladší, o něj se starající. Fungovala zároveň rozličná míra vzájemného navštěvování. A zcela nelze opominout ani narůstající zástupy zvědavců, obdivovatelů a zázrakuchtivců přicházejících do lávry, jakkoli mnohými poustevníky vnímané jako rušivé elementy.⁶⁶⁸ Přes tato doplnění a upřesnění lze konstatovat, že ideálem bylo mít vlastní kellu sám pro sebe⁶⁶⁹ a alespoň v ní tedy přebývat v „naprosté“ samotě.⁶⁷⁰

Vývojem prošlo také hodnocení manuální práce mezi pouštními asketiky. Je zřejmé, že pro poustevnický ideál nebyla nikdy manuální práce prioritou.⁶⁷¹ Její snad až útrpné tolerování v rámci uznání její nezbytnosti pro přežití však zřejmě postupně nahradil přece jen pozitivnější náhled, oceňující například její schopnost zaměstnat asketu,⁶⁷² a tím jej ochránit před některými pokušeními.⁶⁷³ Vedle skrovné obživy a zároveň nelibě nesené nutnosti kontaktu s dalšími lidmi při prodeji výrobků z ní potenciálně plynula též jistá možnost dávání almužen, k čemuž pouštní otcové v souladu s Kristovými slovy⁶⁷⁴ pobízeli. Dokonce i dávání almužen ale pravděpodobně probíhalo často spíše uvnitř mnišského hnutí,⁶⁷⁵ podobně jako duchovní rady a modlitby poustevníků,⁶⁷⁶ zmiňované někdy apologety mnišství jako jakási „duchovní spojnice“ mezi poustevníky a církví.⁶⁷⁷ I modlitby byly očividně primárně orientované na sebe,⁶⁷⁸ respektive vlastní vztah s Bohem, sekundárně pak na další poustevníky. Prameny nezmiňují pokyny či povzbuzení k modlitbám za církve či za věřící mimo pouštní asketiku – a konkrétní příklady takovýchto modliteb jsou nejen statisticky marginální, ale zpravidla výslovně prováděné značně trpně.⁶⁷⁹ Nutno dovodit, že běžný poustevník byl natolik zaneprázdněn vlastní spásou, že se o

⁶⁶⁸ Srov. „přišel... k abba Arseniovi... žádal o nějakou duchovní radu. Stařec chvíli mlčel a potom se jich zeptal: „A když vám něco řeknu, dodržíte to?“ Oni mu to slíbili. Tak jim stařec řekl: „Až se příště doslechnete, že je někde Arsenios, nechoďte tam.““ (AP SG 2,6).

⁶⁶⁹ K důležitosti vlastní kelly podrobněji viz BROOKS HEDSTROM, Darlene L. The Geography of the Monastic Cell in Early Egyptian Monastic Literature. *Church History* 78/4 (2009), s. 756-791.

⁶⁷⁰ Antonín dle Atanáše „sám nevycházel, ani k sobě nikoho nepřijímal“, V. Antonii 48.

⁶⁷¹ Výjimkou v hodnocení poustevnického postoje k práci je např. WORTLEY, John. *An Introduction to the Desert Fathers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, s. 78-86, jenž však vyvozuje z několika pozitivních zmínek o práci v apofthegmatech, že práce byla pro pouštní asketiku nezbytností považovanou za nutnou ke spáse.

⁶⁷² Objevují se náznaky později důsledněji rozvinutého postoje, že práce je lékem na negativní zahálku, viz HLAVÁČ, Stanislav. *Omnia bona reddere Deo: Pojetí práce mezi benediktinskou a františkánskou tradicí*. In: HLAVÁČEK, Petr et al. *Proměny františkánské tradice: Od teologie a filosofie ke kultuře a umění*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta – FILOSOFIA, nakladatelství Filozofického ústavu Akademie věd ČR, 2019, s. 16.

⁶⁷³ Srov. AP SG 8,12; „Ať máš, kolik chceš, svou manuální práci neopouštěj“ (*ibid.* 6,15) či „Nepracoval totiž z nouze, ale kvůli námaze a tichosti.“ (*Ibid.* 2,32).

⁶⁷⁴ Např. Mt 6:1-4.

⁶⁷⁵ Srov. např. AP SG 4,12; 6,3; 6,8; 6,24 či také např. HL 13.

⁶⁷⁶ Srov. např. AP SG 12,10; 12,14 či 12,17.

⁶⁷⁷ NEWMAN NAHAS. The Origins and Motivations of Monasticism: When, How and Why did Monasticism Emerge in the Christian East (Egypt, Asia Minor, Palestine and Syria) as a Distinctive Movement? [online]. [Cit. 6.7.2019] Dostupné na: <https://web.archive.org/web/20021003094121/http://www.monachos.net/monasticism/monastic.beginnings.shtml>.

⁶⁷⁸ Srov. např. AP SG 4,50; 7,3; 7,27; 7,31; 7,58; 12,4; 12,10 či 12,11.

⁶⁷⁹ Srov. např. Antonínovo nevnímání a nemluvení s lidmi, co za ním přišli – a jeho zázračný zásah teprve ve chvíli, kdy byli ohroženi démony, načež je ihned odesílá pryč, viz V. Antonii 13. Větší množství modlitebního úsilí či zázraků ve prospěch druhých se ostatně objevuje jen u charismatických velikanů (zejm. Atanášova Antonína, viz např. *ibid.* 14 či 58).

církev, natož o službu jí v libovolné podobě nezajímal – a pouštní tradice ani neobsahuje pobídky k ní.

Je pozoruhodné, že pouštní askeze – vykazující mnohé rysy podobné ostře odsuzovaným nonkonformním hnutím (zejména nespoutaně charismatický ráz,⁶⁸⁰ vyčlenění z hierarchického řádu církve i exkluzivistické tendence) – nevyvolala negativní reakci oficiálních církevních struktur.⁶⁸¹ Zprvu, zdá se, nevyvolala na nejvyšších oficiálních místech reakci žádnou, což svým způsobem dosvědčuje i absence pozornosti věnované monasticismu u starověkých církevních historiků: „Eusebios z Kaisareie... se o něm nezmiňuje, Rufinus z Aquileie... se o něm zmiňuje jen okrajově a poměrně málo místa mu věnují i církevní historikové 5. století... A přesto, když zmínění historikové psali svá díla, bylo monastické hnutí nejen rozvinuté, ale vznikla již také velká monastická literární díla...“⁶⁸² Pouštní askeze vznikala jako „hnutí“ jednotlivců na naprosté periférii. Je proto pochopitelné, že pozornost oficiálních struktur „přivábila“ poněkud opožděně. Když se tak stalo, podivuhodné charismatické projevy prvních otců byly již předávanou tradicí, s níž se zvědaví intelektuálové a církevní hodnostáři setkávali spíše než s charismatickými projevy samotnými; a vzpourou vůči autoritám a anarchii přinejmenším jemně zavánějící „útěk před biskupem“ již byl poněkud vyvážen proto-noviciátem a „systémem“ poslušnosti moudřejším starším otcům i liturgickým společenstvím s církví v lávře. Nejvyhrocenější problematické prvky tedy byly v okamžiku zvýšeného zájmu hierarchie významně relativizovány, či dokonce eliminovány. Sama askeze navíc již na přelomu 3. a 4. století, kdy teprve poustevnictví reálně probouzí první známky zájmu hierarchie, představovala prakticky oficiální a nezpochybnitelný křesťanský ideál. Pouštní askeze zároveň pochopitelně lákala primárně pozornost asketicko-filosoficky laděných církevních představitelů, jako byl Atanáš či velcí Kappadočané, kteří se jí chopili a svým vlivem se ji, jak již bylo ukázáno na příkladu *Života svatého Antonína*, pokusili přetvořit k „obrazu svému“,⁶⁸³ jak se tomu ostatně stalo s vícero nonkonformními hnutími v dějinách církve (názorně viz například františkánství). Vzhledem k nikajské orientaci alespoň některých významných prvních poustevníků (Antonín) se zároveň nabízela možnost, využít jako prvním Atanášem,

⁶⁸⁰ Docházející takových extrémů jako jakési samo-odpuštění, srov. příběh o poustevníkovi, který zhřešil smilstvem, ale když na něj v návaznosti na to „zaútočili démoni a trápili ho špatnými myšlenkami“, odbyl je slovy „Nezhřešil jsem!“ Přičemž toto „vítězství nad démony“ je dle příběhu potvrzeno zjevením druhému poustevníkovi, kterému „zjevil Pán, že ten a ten bratr padl, ale nakonec zvítězil.“ (AP SG 5,47).

⁶⁸¹ „Rané mnišství se také nesetkalo v oficiální církevní hierarchii s žádným podezřením“ (*První křesťanští poustevníci*. Překl., pozn. a předml. Vratislav Antonij Drda. Hostinné: Stauros, 1995, s. 7). Naopak, církevní autority se (ovšem později, nikoli v době počátků poustevnictví) vymezovali proti kritice mnišství vycházející „zespoda“ (k té stručně srov. MARKSCHIES, *Mezi dvěma světy*, s. 157), srov. např. IOANNES CHRYSOSTOMUS. *Adversus oppugnatores eorum qui monasticam vita inducunt*.

⁶⁸² *Apofthegmata*, sv. 1, s. 9.

⁶⁸³ „Atanáš po poutníkově smrti zevšednil Antonínovu potenciálně nebezpečnou charismatičnost a přeznačil antonínovskou linii poustevnického hnutí na podsystém v rámci organizační struktury egyptské církve, čímž neutralizoval její radikálně protistrukturní tendence a zajistil její pravověrnost.“; BRENNAN, Athanasius, „Vita Antonii“, s. 211.

nárokovat pouštní tradici pro nikajskou stranu ve sporu proti ariánům a meletianům: vzhledem k absenci početné skupiny mučedníků po roce 313 pak pouštní asketici mohli díky přeznačení askeze jakožto zniterněného mučednictví vyplnit tuto lakunu a stát se novými „hrdiny pravé víry“.

Negativní reakce se dostalo jen těm k usměrnění „nesvolným“ skupinám, které buď včas neomezily přehnaně charismatický ráz a vykazovaly se příliš očividně problematickou mystikou (např. messaliáni), nebo moc okatě rozvinuly pouštní askezi inherentní exkluzivistické tendence (např. eustathiáni).⁶⁸⁴ Ty byly naopak v „pravověrné“ pouštní tradici zmírňovány, či dokonce zpochybňovány nejen vytrvalými pobídkami k „neposuzování“ a k vlastní pokoře, ale také připomínkami, že ani pobyt na poušti není zárukou spásy (jíž naopak někteří byli „schopni dojít“ i v civilizaci),⁶⁸⁵ zejména když poustevník pro kvalitu své askeze zpychne.⁶⁸⁶ Exkluzivismus v podobě náznaků přesvědčení, že spasení budou sice i měšťtí, ale jedině asketici,⁶⁸⁷ očividně v církvi – chápající askezi za samozřejmý křesťanský ideál – nevzbudil podezření.



Křesťanský poustevnický ideál, vznikající v druhé polovině 3. století a výrazněji se prosazující přibližně v polovině století čtvrtého, představoval modifikaci ideálu asketického. Jako jádro poustevnického ideálu lze označit snahu zcela se zbavit všech vášní, a tudíž se moci plně oddat božské kontemplaci – a tak dojít osobního spasení. Nejnapadnější odlišností oproti ideálu asketickému bylo prostředí, v němž byl uskutečňován: oproti dřívějším křesťanům, usilujícím o naplnění asketického ideálu v prostředí rodiny a církve, a zpravidla tudíž v prostoru města či obce, poustevnický ideál vyžadoval pro asketické snažení dokonalejší samotu, odchod z civilizace i přímého společenství církve, ideálně do pouště.

⁶⁸⁴ Výrazné kritice čelila též část mnichů v průběhu origenistických sporů. Kritizováni však nebyli pro své mnišství, ale pro příklon k Órigenově nauce. Spor se zároveň jednak netýkal výlučně jen mnichů, jednak v jeho průběhu kritika vůči origenistům zaznívala i z mnišského prostředí. Nelze proto konstatovat, že by origenistický spor byl projevem kritiky církevní hierarchie vůči pouštní askezi. K origenistickým sporům podrobněji viz např. CLARK, Elizabeth A. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992 a HOMBERGEN, Daniel. *The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*. Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2001.

⁶⁸⁵ Např. AP SG 3,33 („Dostal jsem se ve vytržení na soud a spatřil jsem tam, že mnoho lidí, kteří žijí jako my, jde trpět věčný trest a mnoho světských lidí že vchází do království.“).

⁶⁸⁶ Srov. HL, praef. 4 („Mnoho bratří, kteří se vypínali pro své námahy a almužny, vychloubovali se svým celibátem a panenstvím a nabyli meditací božských výroků a asketickou praxí sebevědomí, přece nedosáhlo oproštění od vášní, protože onemocněli jakousi zálibou v zaneprázdněnosti a neuváženě to skrývali za zbožnost.“).

⁶⁸⁷ Srov. AP SG 2,27 („Mnoho lidí, kteří žili v pustínách, ale jednali světsky, zahynulo, a mnoho lidí, kteří žijí sice ve městech, ale konají askezi jako na poušti, spěje ke spáse. Je totiž možné, aby člověk mezi mnoha lidmi žil v duchu osamocen i aby člověk v samotě žil svou myslí s davy.“).

Určující pro vznik pouštní askeze byla touha jednotlivců zajistit si osobní spásu, k čemuž byly raněcírkvním vývojem křesťanských ideálů vyselektovány dvě „zaručené“ cesty: mučednictví a askeze. Jelikož aktivní vyhledávání mučednické smrti bylo církví považováno za nevhodné, mučednictví bylo odvislé od „příhodné“ interakce okolí, a po roce 313 tak mučednický ideál – jakkoli v spiritualitě církve nadále zastával významné místo – tehdejšími křesťany nemohl nabízet výhled bezpečného a zaručeného zajištění jistoty spásy. Jako alternativa poskytující jistotu spásy nebyla – přes její vysoké hodnocení – vnímána ani služba v církvi, kompromitovaná navíc alespoň v očích asketiků neodmyslitelným trvalým kontaktem s množstvím morálně rozvolněných křesťanů (a po roce 313 též zvyšující se mírou spojení se světskou mocí). Právě askeze tak byla stále více považována za jedinou zaručenou cestu ke spáse, pro kterou je legitimní se aktivně nasadit. Jestliže však byla cílem jistota osobní spásy a cestou askeze, prakticky veškeré impulsy od okolních lidí (neoddaných tak radikálně askezi) musely být poměrně záhy vnímané jako rušivé. Jelikož asketa dle teoretiků asketického ideálu prospíval církvi „automaticky“ svou svatostí, když v pojetí tehdejších církevních učitelů zajišťoval svou svatou existencí svatost církve jako takové (viz zejména role přikládána křesťanským pannám), a jelikož rozvolňování prvocírkevního morálního rigorismu v církvi „statisticky“ (zřejmě i objektivně, nejen v očích asketů) dále postupovalo, a církev tak nemohla nadále postulovat, že je Novým zákonem zamýšlenou „církví svatých“, nýbrž namísto toho pouze „církví svatou“, plnou však askety požadované svatosti zdaleka nedosahujících křesťanů (mnohdy i kleriků), nebyla přímá interakce asketů s církví, natož v podobě církevní služby, chápána jako potřebná či nezbytná, a v očích asketů očividně ani jako vhodná a prospěšná. Jestliže však asketovým záměrem bylo zajištění osobní spásy askezi bez potřeby interakce s církví a veškeré kontakty s lidmi přinášely množství pro toto snažení rušivých podnětů, nabízelo se usilovat o vymanění z prostředí civilizace i církve, tj. k útěku před pokušeními do maximálně „sterilního“ prostředí, vhodného pro konání vlastní spásy – na poušť.

Odchod na poušť nepředstavoval primárně vědomý a cílený protest proti zesvětštění církve a jejímu problematickému spojení se světskou mocí. Z pramenů jasně vyplývá, že určující byl motiv útěku přede vším, co z pohledu asketů ohrožovalo jejich úsilí o spásu. Odchodem na poušť však tyto asketici dali zřetelně najevo, že za hrozbu svému konání vlastní spásy považovali i samu církev – neuchylovali se do křesťanských modliteben a chrámů, ale pryč od společenství ostatních křesťanů, mimo dosah kléru. Svou přítomnost v běžném církevním prostředí chápali namnoze jako neslučitelnou s možností zajištění vlastní spásy: nejenže nepocitovali, že by jim sama jejich příslušnost k církvi dopřávala jistotu spásy, jejich útek ze společenství křesťanů implicitně předestírá hodnocení společenství církve jako

překážky, nikoli pomoci pro spásu. Je nabíledni, že přístup k ostatním křesťanům i ke klerikům jakožto k něčemu, od čeho je záhodno utéci a čemu je třeba se vyhýbat, jak jen to lze, byl výrazem kritického, ba pesimistického pohledu na stav církve. Přestože tedy jejich počínání nebylo primárně protestem, je očividný kritický osten namířený proti církvi, považované těmito jedinci za úsilí o spásu ohrožující, se světem splývající směsí hříšnosti a svatosti.

Poustevníci odcházející na poušť neměli ambice participovat na proměně kriticky vnímaného stavu církve, nenasadili se pro její nápravu, naopak na církev fakticky rezignovali. Veškeré snahy zpětně v počínání raných poustevníků nalézt záměrné a programové prospívání celku církve, respektive její neasketické většině – ať již například spekulacemi o intenzivní modlitební činnosti eremitů namířené na církev, již „zanechali“ v civilizaci, či třeba kostrbatým prohlášením za memento hrozby zesvětštění církve⁶⁸⁸ –, představují někdy anachronické a mnohdy apologetické nepochopení či nemístné relativizování bytostné sebestřednosti a sobeckosti poustevnictví. Ústředním a vše určujícím účelem poustevnictví bylo zajištění vlastní spásy a eliminování všeho, co by tuto snahu mohlo nejen ohrožovat, ale i jen rušit či bránit plné koncentraci eremity pouze a výlučně na konání vlastní spásy. Touto svou radikálně sobeckou sebestředností, razantně rozvinutou i oproti asketickému ideálu 2. – 3. století, popíral a negoval poustevnický ideál klíčový prvocírkevní ideál služby a obracel na hlavu veškeré prvocírkevní ideály, vystavěné jako „nadstavba“ nad základ, považovaný prvotní církví za pro křesťany všeobecně nezbytný a samozřejmý, v podobě z Boží milosti již při obrácení nabytého spasení, kterýžto počáteční základ poustevníci zcela naopak považovali za takřka nedosažitelný cíl vlastního celoživotního urputného snažení. Zdá se být zřejmé, že tento radikální posun oproti Novému zákonu byl důsledkem dlouhodobě pocíťované neslučitelnosti novozákonních takříkajíc „automatických“ morálních i dalších nároků na křesťany s reálným stavem církve či valné většiny tehdejších křesťanů. Dále nejen prvocírkevní ideálům odporovalo, ale z mezí přijatelnosti z prvocírkevního pohledu se vymykalo poustevnické vyčlenění se ze struktury církve, tj. útěk z podřízenosti církevní hierarchii, spojené zároveň s významnou inherentní tendencí k exkluzivismu (úzce souvisejícímu s výše zmíněným posunem ke značné „nesamozřejmosti“ spásy, již bylo podle poustevníků nutné si asketicky zasloužit, což nutně vyvolávalo jejich významné pochybnosti o spáse všech neasketů) a schismatické tvorbě odlišného systému autorit, legitimizovaného u raných poustevníků do značné míry dalším problematickým rysem: charismatickým entuziasmem, zabíhajícím příliš často do blouznivých a novozákonnímu učení odporujících absurdit.

⁶⁸⁸ Srov. „Úkolem mnišství je představovat a životem ukazovat odstup od světa, nutný pro všechno křesťanské... Mnišství má tuto úlohu plnit ve všech dobách, neboť církev je vždy v nebezpečí, že se ztratí ve světě.“ (FRANZEN, *Malé dějiny církve*, s. 83).

Charismatické projevy připisované velikánům pouštní askeze plnily funkci legitimizace (spolu s asketickými výkony, předkládanými jako doklad osobní svatosti), respektive důkazu božského potvrzení úspěšnosti počinání těchto jedinců v podobě „spokojeným“ Bohem „propůjčené“ nadpřirozené moci, dokladu o kvalitním vztahu těchto asketiků s Bohem, o pravosti jejich postulovaného osobního vedení Duchem svatým i božské inspirovanosti jejich životní praxe, a tudíž v důsledku správnosti celého poustevnického ideálu. Lze spekulovat, že koncept dosvědčení zázračnou mocí pouštní asketici mohli „vyčíst“ z Nového zákona, v takovém případě se jedná o nejvýznamnější poustevnickou nápodobu prvotní církve. Vzorovi pouštní otcové, „zakladatelé“ pouštní askeze, se dle pouštní tradice charismatickým jednáním apoštolům přinejmenším vyrovnali – a jelikož nebylo zpochybňováno, že se skrze ně Duch svatý projevoval obdobně, či dokonce ještě intenzivněji než skrze první generaci křesťanů, nebyl reálně vnímán důvod pro zamýšlení se nad potřebou návratu ke vzoru prvotní církve, protože domněle dokonalý vzor nacházeli pozdější poustevníci v prvních eremitech. Díky bohatství připisovaných charismatických projevů nebylo pocíťováno jako nezbytné hlouběji podkládat poustevnickou praxi Písmem či praxí prvotní církve, jelikož samotné tyto charismatické projevy ve spojení s asketickými výkony, domněle dokládajícími svatost pouštních otců, byly předkládány jako ještě vyšší legitimizace přímou Boží mocí.

Lze předpokládat, že pověsti o charismatických projevech zároveň přispívaly k šíření a narůstající popularitě hnutí. Dále též posloužily církevním představitelům sdílejícím asketický ideál, předně Atanášovi, vytvářet paralelu mezi biblickými postavami, či dokonce samotným Kristem, a významnými poustevníky, a tudíž jak k legitimizaci poustevnictví v pohledu okolní církve, tak k postupnému přetváření pouštní tradice „ke svému obrazu“ přece jen výraznější biblickou obhajobou i dodatečným „vysvětlením“ jimi zamýšleného užitku asketiků pro církev. Původně nonkonformní, exkluzivistické, značně sektářské, v mnohém až anarchistické a zároveň nekontrolovaně charismaticky blouznivé hnutí tak pod vlivem postav jako Atanáš, v jehož případě se zdá být klíčový záměr nárokovat poustevnické hnutí pro nikajskou stranu k získání dalšího trumfu nad ariány, a díky postupné reflexi s narůstajícím hnutím přibývajících problematičtějších jevů (jako zejména tragických důsledků vystavení nepřipravených jedinců samotě a projevů pýchy jakožto důsledku mimořádných asketických výkonů) poměrně záhy opustilo nejkřiklavější problematičtější rysy a projevilo jistou míru povolnosti ke korekcím i ochoty k autokorekci, což spolu s již dřívějším prosazením asketického ideálu, jehož „dotažením“ poustevnictví bylo, v církvi vedlo k církevnímu přijetí a vysokému hodnocení poustevnictví a ke skutečnosti, že vypovězení ze společenství církve se přes přetrvávající exkluzivistické a další problematičtější tendence poustevnictví dočkaly pouze skupiny

představující „neusměrnitelné“ extrémny jako například messaliáni či eustathiáni (čímž pochopitelně nemá být řečeno, že by se i další skupiny poustevníků neocitali v dílčích konfliktech s církevní hierarchií, zpravidla se tak však dělo nikoli pro jejich poustevnictví a konfliktní strany nebyly striktně rozděleny na poustevníky vs. hierarchii – příkladem mohou být takzvané origenistické spory). Odhlédneme-li od takovýchto „extrémních“ skupin, vyvíjelo se poustevnictví záhy směrem k negaci absolutní samoty ve prospěch poustevnických komunit (lávry), od charismatické volnosti k v jistém smyslu normativní pouštní tradici, od tendencí anarchistických k formování omezeného doporučovaného „řádu“, zejména v podobě ideálu „nepohybu“, od radikálně schismatického exkluzivismu k alespoň formálnímu „napojení“ na „tělo“ církve v podobě dílčí účasti na liturgii a svátostech, byť zvláště exkluzivistické tendence zůstávaly nadále inherentním rysem křesťanského mnišství.

2.2 Cenobitský ideál

Jelikož úplná samota některých prvních poustevníků byla pro většinu jejich následovníků neúnosná, „shlukovali“ se eremité záhy do kolonií, kde přebývali ve svých samostatných kellách, roztroušení obvykle kolem společně využívaného kostela. Jistou omezenou míru nutného přizpůsobení se ostatním pochopitelně vyžadovala i existence v lávře, z naprosté většiny si ale průběh svého pouštního života určovali jednotliví poustevníci sami: bez přímé autority, bez závazných pravidel, bez dohledu a bez zodpovědnosti za prospěch ostatních. Cenobitské mnišství, jehož „jednotku“ představuje komunita mnichů lokalizovaná v rámci jasně určeného a vůči okolí vymezeného prostoru a definovaná pro všechny závaznými pravidly, na jejichž dodržování se dbá a dohlíží – pročež nutně existuje i jasná autorita, vůči níž již poslušnost není „jen“ ctností, ale povinností –, tak představuje od eremitských kolonií zásadně odlišnou koncepci.⁶⁸⁹

Za původce této nové koncepce, prvního zakladatele koinobia a prvního tvůrce řehole bývá považován koptský mnich Pachomios. Jelikož je v tomto bodě nejen jednotná církevní tradice, ale zároveň neexistuje starší dochovaná řehole ani zmínka o starší řeholi, než je ta opodstatněně (i přes pravděpodobná pozdější rozšíření a doplnění) připisovaná jemu,⁶⁹⁰ lze Pachomia s vysokou pravděpodobností skutečně označit za tvůrce konceptu křesťanského

⁶⁸⁹ Tak proti např. Řičanovi s Molnárem, kteří očividně považují eremitské lávry za „starší pokusy“ o založení kláštera (ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 137) či Collinsovi, jenž eremitské lávry vyloženě s pachomiovským koinobiem zaměňuje („Pachomius... kolem sebe shromáždil velké množství učedníků... V těchto klášterech nebo spíše klášterních vesnicích měl každý mnich svou vlastní chýši...“; COLLINS, Roger. *Evropa raného středověku 300-1000*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 98 a srov. také s. 99).

⁶⁹⁰ Označení manichejců za tvůrce prvních křesťanských klášterů v Egyptě – jak činí M. Dunn (DUNN, Marilyn. *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Oxford: Blackwell, 2003, s. 25) – je problematické, jelikož se nekriticky zakládá na přijetí zjednodušujícího hodnocení manicheismu jako křesťanské hereze.

cenobitského mnišství. První Pachomiův klášter vznikl kolem roku 323 v Tabennésis.⁶⁹¹ Před smrtí⁶⁹² stihl založit ještě několik dalších klášterů, tvořících dohromady klášterní svaz. Ten ovšem svého zakladatele o mnoho nepřežil. Cenobitství se přesto stalo – vedle dosud populárního radikálního eremitství i početných a hojně obývaných eremitských kolonií – trvalou součástí mnišského světa, a to nejen v Egyptě, ale postupně i v dalších oblastech: a nakonec prakticky po celém křesťanském světě. V nově rostoucích kláštorech vznikaly nové řehole, v podstatných prvcích ale představující variace na klášterní pravidla a uspořádání Pachomiova, rozšířená mezitím v Jeronýmově překladu i na Západ, kde cenobitská koncepce prakticky od počátku existence západního mnišství nabyla primátu před poustevnictvím, jež se zde naopak dočkalo početných výhrad.⁶⁹³ Jako první ovšem nadřadil cenobitství nad eremitství Basil Veliký, jenž měl k poustevnictví významné námítky. Právě on je tak původcem ideálu cenobitského mnišství, jenž zaujal na mnoho set let prominentní místo na křesťanském Východě i (zejména ve své benediktinské podobě) křesťanském Západě.

Pro počátek a prosazení cenobitského mnišství a ideálu představují klíčové prameny spisy připisované dvěma určujícím postavám raného cenobitství: koptskému mnichu Pachomiovi a kapadockému rodáku Basilovi Velikému. Nejdůležitějším pramenem pro analýzu pachomiovského cenobitství je takzvaná Pachomiova řehole, soubor čtyř sbírek pravidel a nařízení, vznikajících v průběhu Pachomiova života i v době jeho následovníků a vyvíjející se v závislosti na aktuálních okolnostech, jimž pachomiánské kláštery čelily. Přes doplňky a redakční zásahy se badatelé vesměs shodují na tom, že zřejmě vcelku reflektují Pachomiovy názory a postoje, jakkoli není věrohodně možné rekonstruovat původní autenticky Pachomiovo jádro těchto textů ani přesně určit míru pozdějších zásahů ze strany jeho následovníků.⁶⁹⁴ Všechny části Pachomiovy řehole se v úplnosti dochovaly pouze v Jeronýmově latinském překladu z roku 404. Jejich originál byl sepsán koptsky, Jeroným však texty překládal z řeckého překladu, který pro něj byl z koptštiny vyhotoven.⁶⁹⁵ Jelikož se ovšem podařilo objevit několik fragmentů koptského originálu, můžeme vyhodnotit Jeronýmův překlad za věrný a dosti přesný,

⁶⁹¹ Databce dle HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, s. 118.

⁶⁹² Asi roku 345/346. Databce dle SCHIWIETZ, Stephan. *Das morgenländische Mönchtum* I. Mainz: Kirchheim & Co. 1904, s. 159-160. Joest klade Pachomiovu smrt k roku 347 ve studii, kde se podrobněji věnuje celé „pachomiovské“ chronologii: JOEST, Ein Versuch zur Chronologie Pachoms und Theodoros, s. 132-144.

⁶⁹³ Srov. FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 43: „Eremitství zde nikdy nehrálo tak velkou roli... Teoretici latinského mnišství také nikdy neskrývali své výhrady vůči poustevnickému životu...“

⁶⁹⁴ Srov. např. DROBNER, *Patrologie*, s. 468 či opatrnější VEILLEUX, Armand. Introduction. In: *idem.* (ed.). *Pachomian koinonia: the Lives, Rules, and Other Writings of Saint Pachomius and his Disciples*. Sv. 2.: Pachomian Chronicles and Rules. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc., 1981, s. 7 a 10-11. Ještě obezřetnější stanovisko zastává DUNN, *The Emergence of Monasticism*, s. 26.

⁶⁹⁵ VEILLEUX, Introduction (sv. 2), s. 8.

jakkoli někdy očividně text řehole doplňoval například vysvětlujícími vsuvkami.⁶⁹⁶ Z podoby textů je evidentní, že nepředstavují ucelený systém. Naopak, jedná se o posléze přehledně členěnou sbírku jednotlivých pravidel a nařízení, vzniklých v reakci na aktuální situaci, na konkrétní skutečnosti.⁶⁹⁷

Dalšími Pachomiovi připisovanými texty jsou dvě poučení a jeho listy. Jak *Poučení zlomyslného mnicha*, tak *Poučení pro šest dní Velikonoc* má zřetelně pachomiánský charakter, přesto však existují relevantní důvody k pochybnostem o jejich autenticitě. Názornější je to v případě prvního zmíněného poučení, jehož text užívá poměrně obsáhlé citace z Atanášovy homilie, což zavdává příčinu pro tvrzení, že se jedná spíše o produkt Pachomiových následovníků, byť očividně usilujících o věrnost jeho myšlenkám a odkazu.⁶⁹⁸ Naproti tomu autenticitě Pachomiových listů, dochovaných v latině a řečtině (z originální koptštiny se opět našly pouze fragmenty),⁶⁹⁹ badatelský konsenzus přitakává.⁷⁰⁰ Nabízelo by se tak zakládat analýzu pachomiovského mnišství primárně na jeho listech, což ovšem prakticky není možné: Pachomiovy listy, byť autentické, představují epištoly zaplněné z valné části řetězenými biblickými citacemi a aluzemi, porozumění jejichž sdělení je dále komplikováno četným užitím Pachomiovy *alphabeticum spirituale*.⁷⁰¹

Podstatným pramenem jsou i pachomiovské *vitae*. Pachomiova hagiografie byla sepsána záhy po jeho smrti a následně četně opisována, překládána, přeskupována i kombinována s dalšími zdroji. Ve výsledku se nám dochovalo mnoho variant a fragmentů variant Pachomiovy *vita*. Výčet nejvýznamnějších z nich musí zahrnovat několik fragmentů v sahidickém nářečí koptštiny, jimž mluvil Pachomius a v němž snad byla původní *vita* sepsána; nejucelenější koptskou *vita*, tj. variantu sepsanou v bohairickém nářečí, jimž se hovořilo v deltě Nilu; řeckou variantu, označovanou jako „první řecká *vita*“, některými badateli považovanou za originální Pachomiovu hagiografii; a variantu arabskou. Debaty o původnosti některé z těchto variant či jejich vzájemné závislosti dosud nedospěly k jednoznačnému konsenzu. Jako pravděpodobné se však zdá, že obě nejkompletnější a za původní mnohdy považované verze (bohairická a první řecká *vita*) nezávisle na sobě vyvěrají z jednoho společného zdroje, původní pachomiovské *vita*, o níž však nepanuje ani úplná shoda, v jakém jazyce (sahidické koptštině či řečtině) měla být

⁶⁹⁶ Srov. *idem*. *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*. Studia Anselmiana 57. Rome: Herder, 1968, s. 120-122.

⁶⁹⁷ DROBNER, *Patrologie*, s. 468.

⁶⁹⁸ Podrobněji viz VEILLEUX, Armand. Introduction. In: *idem*. (ed.). *Pachomian koinonia: the Lives, Rules, and Other Writings of Saint Pachomius and his Disciples*. Sv. 3.: Instructions, Letters, and Other Writings of Saint Pachomius and his Disciples. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc., 1982, s. 2-3. Viz také GOEHRING, *New Frontiers in Pachomian Studies*, s. 237.

⁶⁹⁹ DROBNER, *Patrologie*, s. 469.

⁷⁰⁰ GOEHRING, *New Frontiers in Pachomian Studies*, s. 237.

⁷⁰¹ ORLANDI, Tito. Coptic Literature. In: PEARSON, Birger A. – GOEHRING, James E. (eds.). *The Roots of Egyptian Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1986, s. 61.

sepsána.⁷⁰² Pro účely mé práce však není podstatné, která z variant je původní, obecně lze shrnout, že *vitae* využívám zejména v tom, v čem se různé verze shodují, tj. co následovníci Pachomia v zásadě jednotně reflektovali či postulovali jako jeho odkaz, počínání a postoje.

Pro vznik samotného cenobitského ideálu jsou klíčové asketické spisy Basila Velikého. Z korpusu asketických textů tradičně Basilovi připisovaných⁷⁰³ je pravděpodobně autentických pouze sedm děl: *Moralia*⁷⁰⁴ a přidružená kázání, dvě části *Asketikonu*, jeho předmluva a předmluva k souhrnnému spisu obsahujícímu *Moralia* a *Asketikon*.⁷⁰⁵ Pro mnišský život a cenobitský ideál jsou z těchto spisů relevantní obě součásti *Asketikonu*, tj. takzvaná *Delší pravidla* a *Kratší pravidla*.⁷⁰⁶ Oba tyto texty lze přesvědčivě považovat za Basilovo autentické dílo.⁷⁰⁷ *Delší pravidla* sestávají z obsáhlejších odpovědí na celkem padesát pět otázek, *Kratší pravidla* ze stručnějších odpovědí na tři sta třináct otázek. Spisy jsou založené na pastoračních hovorech Basila s mnichy v kláštorech⁷⁰⁸ a následně vycizelované v době jeho episkopátu do současné podoby.⁷⁰⁹ Basil v nich nevytváří ucelený asketický systém,⁷¹⁰ texty vlastně formou ze zkušeností s klášterním soužitím vyplývajících otázek a odpovědí na ně nabízejí komentář k asketicky chápaným biblickým výpovědím, zamýšlený jako didaktický nástroj pro jednotlivé cenobitské mnichy. Přestože se tedy striktně vzato nejedná o řeholi a Basil se zde nepokouší systematicky formulovat svůj koncept cenobitského mnišství, představuje *Asketikon* stěžejní a velmi nápomocný pramen pro rekonstrukci Basilem vytvořeného cenobitského ideálu.

Počátek křesťanského cenobitského mnišství

Pachomius nebyl tím, kdo při sdílení křesťanského asketického ideálu jasně vyjádřil, že poustevnictví není jeho naplněním, natož snad že je koncepcí chybnou, a že skutečným ideálem je život cenobitský. K tomuto hodnocení se odhodlal teprve Basil Veliký. Koptský mnich Pachomius však učinil první krok tento posun předznamenávající. Význam jeho zásahu do mnišské tradice by neměl být zamlžen nárokem ke společnému životu asketiků v podobě

⁷⁰² Detailně k variantám pachomiovských *vitae* viz VEILLEUX, Armand. Introduction. In: *Idem* (ed.). *Pachomian koinonia: the Lives, Rules, and Other Writings of Saint Pachomius and his Disciples*. Sv. 1.: the Life of Saint Pachomius. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc., 1980, s. 1-21.

⁷⁰³ Základní přehled viz MORISON, E. F. *St. Basil and His Rule: A Study in Early Monasticism*. London: Henry Frowde – Oxford University Press, 1912, s. 15-21.

⁷⁰⁴ Ke vztahu *Moralii* a Nového zákona podrobněji viz GRIBOMONT, Jean. Les Règles morales de saint Basile et le Nouveau Testament. In: ALAND, Kurt – CROSS, Frank Leslie (eds.). *Studia patristica*. Sv. 2: Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. Berlin: Akademie-Verlag, 1957, s. 416-426.

⁷⁰⁵ K Basilovým asketickým spisům podrobněji viz GRIBOMONT, Jean. *Histoire du texte des Ascétiques de s. Basile*. Bibliothèque du Muséon 32. Louvain: Publications universitaires, 1953.

⁷⁰⁶ Ke vzniku, vývoji, rukopisům, edicím i kritickému textu *Asketikonu* viz SILVAS, Anna M. Introduction. In: BASIL, SAINT, BISHOP OF CAESAREA. *The Rule of St Basil in Latin and English: A Revised Critical Edition*. Překl. Anna M. Silvas. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2013, s. 1-42.

⁷⁰⁷ MORISON, E. F. *St. Basil and His Rule*, s. 17-18.

⁷⁰⁸ QUASTEN, *Patrology*, sv. 3, s. 212.

⁷⁰⁹ DROBNER, *Patrologie*, s. 361.

⁷¹⁰ *Ibid.*

eremitských kolonií. Poustevnictví byla bytostně vlastní značná volnost, mnohdy byl i kontakt s dalšími poustevníky chápán jako rušivý, přes úctu k „otcům“ nefungoval jasný systém autorit, součástí ideálu bylo nikoho neposuzovat, nekárat, nekáznit a velmi rozšířený a oblíbený prvek zbožnosti anachoretů představovalo vzájemné soupeření ve velikosti asketických výkonů. To vše Pachomius do značné míry popřel. Bez ohledu na konkrétní příčiny tak jeho počínání není jen automatickým důsledkem, ale vsutku zásadním zásahem do vývoje mnišství.

Nabízí se pochopitelně otázka, jak k těmto změnám Pachomius dospěl. Co jej motivovalo? Prameny shodně tvrdí, že se jednalo o Boží vnuknutí, a tudíž nikoli jen o samotným Pachomiem provedenou úpravu mnišství, nýbrž o Bohem zamýšlený a určený vývoj, což vzhledem k jejich původu v okruhu Pachomiem ovlivněných mnichů není příliš překvapivé. Zároveň však alespoň mimoděk reflektují, že se některé Pachomiovy postoje tvořily „za pochodu“ v reakci na zakoušenou realitu.⁷¹¹ Jako klíčovou motivaci pak postulují „službu lidstvu“.⁷¹² Pachomia předkládají jako jakéhosi proroka, zprostředkujícího potřebujícím Bohem inspirované řešení. Skutečnost, že prameny v zásadě jednotně prezentují přísně asketický (jakkoli v porovnání s „vrcholnými“ eremity umírněný),⁷¹³ radikálně autoritativní systém, popírající vlastní vůli jakožto „službu lidstvu“, vyžaduje hlubší analýzu.

Pachomius se měl k „službě lidstvu“ zavázat v reakci na obětavé jednání křesťanů ve prospěch druhých,⁷¹⁴ jež měl sám zakusit, když se jako rekrut ocitl kolem roku 312 ve vězení a jemu i dalším se od nich dostalo nesobeckého posloužení. Běžně bývá tato událost chápána jako moment Pachomiovy konverze,⁷¹⁵ podle některých pramenů však již při této situaci křesťanem byl.⁷¹⁶ Ať již je tento okamžik prezentován jako obrácení, či nikoli, Pachomius měl v návaznosti na tento vůči němu projevený akt křesťanské lásky započít svou snahu prospívat konkrétním lidem, například pomáhat těm, kdo byli zasaženi morem. Prameny se tak snaží vysvětlit veškeré další Pachomiovo počínání jako vyvěrající z dokonalé křesťanské nesobecké lásky k druhým. Zároveň však vyjevují jisté povědomí o napětí mezi touto křesťanskou ctností a tehdejší asketickým ideálem, když popisují, jak Pachomius službu nemocným brzy vnímal jako nehodnou mnišského povolání, které si vyvolil.⁷¹⁷ Jako další určující zkušenost představují

⁷¹¹ Srov. např. počáteční velmi přísnou askezi, prováděnou společně s prvním spolu-mnichem, pokrevným bratrem Janem (*SBo* 18) a pozdější v porovnání poměrně umírněnou askezi jeho řehole. Nebo ustavení dalších služebníků v klášteře (*SBo* 26) oproti původnímu Pachomiovu sverpému vykonávání všech prací (*SBo* 23). Apod. Srov. také VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství* 1, s. 146.

⁷¹² Srov. také JOEST, Gott und den Menschen dienen. Das Anliegen des Pachomius nach seinem Brief Nr. 3, s. 1-32 či *idem*. ... alle Tage den Menschen dienen, s. 35-50.

⁷¹³ Srov. také HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, s. 122.

⁷¹⁴ *SBo* 7.

⁷¹⁵ Viz např. ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století*, s. 137; VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství* 1, s. 145 či LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 12.

⁷¹⁶ Srov. *SBo* 7. Ch. Joest proto argumentuje pro dataci Pachomiova obrácení před tuto událost, k roku 308; JOEST, Ein Versuch zur Chronologie Pachoms und Theodoros, s. 132-144.

⁷¹⁷ *SBo* 9.

prameny proto-noviciát, který měl Pachomius podstoupit u Palamona, když se usiloval stát poustevníkem. Dozvídáme se, že od Palamona se mu zpočátku prý dostávalo spíše zrazování a následně zkoušení, že byl na něj Palamon dosti přísný a argumentoval tím, že tak činí pro naučení jej cestě ke spáse.⁷¹⁸ Pachomius, který sám posléze nabyt pověsti příkladného eremity, tak v pramenech „na vlastní kůži“ zakouší prospěch přísného vedení, oddané poslušnosti autoritě a nápodoby jejího vzoru⁷¹⁹ v zájmu spásy. Zdá se pravděpodobné, že popisovaná Pachomiova vlastní zkušenost s Palamonovým vedením mohla být příčinou pozdějšího důrazu na poslušnost, podřízenost a pevný řád v pachomiovských koinobiích.

Poslední událost, kterou Pachomiovy hagiografie obsahují a již lze přikládat jistou důležitost pro podobu jeho řehole, představuje Palamonova nemoc, způsobená prý vyčerpáním těla askézí.⁷²⁰ Jeden z životů otevřeně hovoří o „askezi nad jeho síly“.⁷²¹ Ať již přitakáme historicitě této události a budeme v ní spatřovat jedinečnou formující Pachomiovu zkušenost, přičemž není *a priori* nemožné, že se opravdu na pravdě zakládá, nebo budeme spíše v daném narativu spatřovat jisté zobecnění zřejmě častějšího jevu, domnívám se, že se zde vyjevuje klíčová motivace Pachomiových změn. Prameny popisované Palamonovo asketické přepjetí očividně nebylo ojedinělým „neúspěchem“ jednotlivce při snaze o naplnění poustevnického ideálu. Pachomius se zřejmě setkal s mnoha podstatně tragičtějšími osudy poustevníků, kteří přecenili své síly, než byl ten Palamonův.⁷²² Důrazy na volnost, neposuzování a nekárání i asketické hecování k co nejextrémnějším výkonům, jež byly vlastní poustevnictví, si očividně vybíraly svou daň v podobě četných zničených existencí, selhání v pokušeních a v tom, co bylo poustevníky chápáno jako boj s démony, apod. Zdá se, že své neblahé důsledky často měla též s poustevnictvím takřka neoddělitelně spjatá samota, jež pravděpodobně nezřídka namísto k zamýšlené duchovní dokonalosti vedla mimo jiné k zoufalství či odchodu z pouště.⁷²³ V pramenech toto vysvětlení není výslovně poskytnuto, když ale označují Pachomiovy úpravy, které bráno do důsledku rozvolňovaly či potenciálně relativizovaly poustevnický ideál, jako „službu lidstvu“, dovoluji si dovozovat, že skutečnost těch, kdo ve snaze o naplnění tohoto

⁷¹⁸ SBo 10.

⁷¹⁹ Srov. G^I 6.

⁷²⁰ SBo 16.

⁷²¹ G^I 13.

⁷²² Srov. úvod k pasáží o pachomiovském mnišství in LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 12: „Život samotáře byl plný těžkostí a nebezpečí. Jen silní si troufají být osamělí. Obyčejní smrtelníci mohou až příliš snadno upadnout v zoufalství či dospět k psychickému zhroucení.“

⁷²³ Viz např. JOHNSTON, William M. – KLEINHENZ, Christopher (eds.). *Encyclopedia of Monasticism*. London – New York: Routledge, 2000, s. 581. Srov. též Drobnerovo zhodnocení Pachomiovy řehole, že má za cíl „vyvarovat se na jedné straně nebezpečí anachoretství, které znal z vlastní zkušenosti, a na druhé straně umožnit mnohem většímu počtu křesťanů, kteří se nehodili k poustevnickému životu, přesto však chtěli vést asketický život, žít jej v klášterním společenství.“ (DROBNER, *Patrologie*, s. 468). Pro stručné psychologicko-sociologické zamyšlení nad hrozbami samoty viz LONG, Christopher R. – AVERILL, James R. Solitude: An Exploration of Benefits of Being Alone. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 33/1 (2003), s. 35-37.

ideálu otevřeně selhávali, byla nezanedbatelnou částí tohoto hnutí vnímána jako problematická, a snad i „volající“ po řešení, nejen z ohledu soucitu a pomoci druhým jednotlivcům, ale dost možná i v zájmu ochrany pověsti celého hnutí, respektive asketického ideálu jako takového.

Pachomius oproti poustevnické volnosti přinesl model podřízenosti a dohledu, kdy mnich nemá volnost a nerozhoduje o podobě své askeze, zřídá se své možnosti rozhodovat ve prospěch poddanosti zkušenějšímu asketikovi, který se nad něj v principu nevyvyšuje, ale zároveň bezpečně určuje jeho život, respektive posléze ve prospěch poddanosti řeholi, sepsané tak, aby její plnění „zajistilo spásu“, ale zároveň nejen nehrozilo vést k selháním a zhroucením, ale aktivně tomuto negativnímu vývoji bránilo. Důraz již nebyl kladen na samotu a na zodpovědnost jedince pouze za vlastní konání spásy, ale na zodpovědnost za celek mnišské komunity v daném klášteře, respektive klášterním svazu, zodpovědnost za „bližního“, tj. primárně za spolumnichy. V souladu s tím Pachomius intenzivněji než eremité zdůrazňoval i důležitost manuální práce.

I prameny pocházející z Pachomiova okruhu popisují jeho původní „blok“ proti zapojení se do služby, daný představou, že jako mnich má sloužit pouze Bohu, a faktem, že služba lidem, respektive „lidstvu“ odporovala dosavadnímu chápání ideálního prožití křesťanského života, tj. poustevnickému ideálu.⁷²⁴ *Vitae* tento Pachomiův odpor překonávají – jistě i pro nenapadnutelnost celé koncepce cenobitství – několikerým božským zjevením.⁷²⁵ Podobně jako průkopníci pouštní askeze v její anachoretské podobě se i zakladatel cenobitství – přinejmenším dle pozdějších popisů – měl bohatě vykazovat charismatickým obdarováním. Pachomiovi jsou připisována božská a andělská zjevení,⁷²⁶ konání zázraky a specificky je zmíněn jeho dar rozlišení duchů.⁷²⁷ Mimoto musel v pojetí autorů *vitae* samozřejmě disponovat i nadpřirozenou moudrostí, nutnou k rozhodnutím, jež vedly k rozmachu jeho klášterního svazu. *Vitae* se shodují, že Pachomius měl založit svůj první klášter, a tudíž zahájit dějiny cenobitského křesťanského mnišství, na základě zjevení. Jeho dochované dopisy potvrzují přinejmenším určitou inklinaci k mystice.⁷²⁸ V organizaci kláštera však lze spekulativně tušit náznak projevu Pachomiovy mystické abecedy jen v pojmenování jednotlivých „kmenů“ kláštera písmeny řecké abecedy, zatímco Pachomiova řehole je formulována naprosto jednoznačně, konkrétně,

⁷²⁴ Viz *S*¹ 6 (fragment III).

⁷²⁵ *SBo* 17 a *G*¹ 12. Dle *G*¹ jde o vůbec první zjevení, které se Pachomiovi dostalo, dle *SBo* mu předcházelo jednou opakované zjevení s na Pachomia padající rosou a z jeho rukou se po celém světě rozšiřujícím medem (*SBo* 8 a 12), tj. zjevení o pozdějším rozšíření cenobitského života po světě.

⁷²⁶ Srov. také *HL* 32,1.

⁷²⁷ *S*² 3 (fragment I).

⁷²⁸ Když jsou protkány Pachomiovým neobvyklým užitím písmen řecké abecedy (viz PACHOMIUS. *Ep.* 1-3.6.9A.9B.11A.11B), jež se zdá být evidentně mystické, jakkoli jeho přesný význam zůstává nejasný (prozatím asi nejpersvědčivější interpretaci předložila OPLET, Ilona. *Lingua ab angelo tradita: Dekodierungsversuch der Pachomiusbriefe.* In: *Mémorial Dom Jean Gribomont [1920-1986]*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1988, s. 453-461).

prakticky a nemystický. Charismatický prvek tak očividně nebyl všemu nadřazen, naopak, ustoupil propracovanému řádu, jenž pro charismatickou volnost neponechával mnoho prostoru, nýbrž postuloval závislost a podřízenost Písmu.⁷²⁹ Prameny připisující Pachomiovi charismatické působení tak jednak usilují jej osobně zařadit mezi velikány raného poustevnictví, jednak těmito „projevy moci Ducha svatého“ mají za cíl doložit nadpřirozený, božský, inspirovaný původ cenobitství. Obojí má za účel zpětně – jelikož v textech, na jejichž vzniku se sám Pachomius podílel (tj. zejména v řeholi), se tato argumentace neobjevuje – legitimizovat vznik a existenci cenobitství jakožto plnohodnotné součásti pouštní tradice. A jistá Pachomiovi zřejmě skutečně vlastní inklinace k mystice snad mohla vytvoření této nepřímé argumentace usnadnit.

Pachomiovský klášter byl fyzicky zdí oddělen od okolního světa,⁷³⁰ čímž došlo k vytvoření chráněného prostoru pro askety,⁷³¹ a zároveň důkladně a přesně vnitřně uspořádán.⁷³² Mnich v něm nebyl samostatnou jednotkou, sám ani nespál, samota nebyla podporována. Nikdo neměl být nikdy odkázán jen sám na sebe. Naopak, jednotlivý mnich náležel do „domu“, který mu byl určen a za který nesl i svůj díl zodpovědnosti a jako součást kterého jedl, spal i pracoval. Několik „domů“ dohromady tvořilo „kmen“, z nichž se skládal celek kláštera.⁷³³ Pachomiovská organizace tak předně vykazovala jasnou strukturu a pevný řád, jemuž bylo vše podřízeno: bylo jasné a pevně stanoveno (dle „domů“ a „kmenů“), kde kdo seděl při jídle,⁷³⁴ kdy kdo přicházel a odcházel ze své cely⁷³⁵ či kdy a jak mělo probíhat mytí hábitů.⁷³⁶ Na každé úrovni kláštera se nacházel představený, autorita, bez které nebylo možné učinit prakticky zhola nic.⁷³⁷ Vlastní vůle se mnich v principu zříkal při vstupu do kláštera, poté byl povinen naprostou poslušností a zcela odkázán na rozhodnutí a příkazy „shora“: dovolit se musel dokonce i pro opuštění modlitebního shromáždění pro vykonání potřeby,⁷³⁸ sám nesměl přijmout žádnou návštěvu,⁷³⁹

⁷²⁹ *PrInst*, proemium.

⁷³⁰ Pachomiem založené kláštery se totiž nenacházely vyloženě v poušti, ale v úrodném údolí Nilu, např. v opuštěných vesnicích; GOEHRING, *Withdrawing from the Desert*, s. 269.

⁷³¹ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 30.

⁷³² K architektonickému uspořádání koinobií (nejen ovšem pachomiovských) se zřetelem zejm. na refektář viz POPOVIĆ, Svetlana. The „Trapeza“ in Cenobitic Monasteries: Architectural and Spiritual Contexts. *Dumbarton Oaks Papers* 52 (1998), s. 281-303.

⁷³³ Srov. *Pr* 15. „Za vysokou zdí stály domy..., v nich žilo od 20 do 40 mnichů pod vedením představeného a jeho pomocníka. Tři až čtyři domy tvořily ‚kmen‘ a monastýr mívá takových ‚kmenů‘ 10. To znamená, že v monastýru žilo přes 1000 mnichů.“ (VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství* 1, s. 146).

⁷³⁴ *Pr* 1 a 29.

⁷³⁵ *Ibid.* 3.

⁷³⁶ *Ibid.* 67-71.

⁷³⁷ Srov. *ibid.* 12. Poslušnosti autoritě již – na rozdíl od poustevnictví – nebylo lze uniknout: „Pro žádného mnicha, i toho nejdokonalejšího, od toho nikdy neexistuje dispens.“ (FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 31).

⁷³⁸ *Pr* 11.

⁷³⁹ *Ibid.* 50.

nikdo nesměl začít jíst dříve, než začal jíst představený jeho „domu“, ⁷⁴⁰ bez signálu „shora“ bylo zakázáno procházení se po areálu ⁷⁴¹ etc. Představení dále poskytovali pravidelné poučení, ⁷⁴² na němž byla nejen povinná účast, ale o kterém spolu poučení mniši měli povinně též rozmlouvat, což tvořilo jednu z mála výjimek z jinak povinného mlčení či recitování Písma. V neposlední řadě byly právě tyto autority nadány zodpovědností za (opět předepsané) ⁷⁴³ kázně, trestání a dohled nad dodržováním řehole. ⁷⁴⁴ Napomenutí či trest, často v podobě bičování, ⁷⁴⁵ následoval za jakékoli porušení takřka veškeré bytí pokrývajících pravidel: za mluvení i za smích, ⁷⁴⁶ za pozdní příchod ⁷⁴⁷ či absenci ⁷⁴⁸ apod.

Na představené byly pochopitelně kladeny vyšší nároky: ⁷⁴⁹ ovládat své tělo, neodporovat autoritám, nekřivdit z pýchy, neposouvat hranice, nebýt nedbalý, nebýt ovlivnitelný dary či chválou, ale též kupříkladu nebýt posmutnělý na Boží hod. ⁷⁵⁰ I oni ale podléhali pravidlům kláštera a alespoň teoreticky bylo velmi dbáno na to, aby se nepovyšovali: přestože byla v klášteře velmi jasná hierarchie autorit, ⁷⁵¹ nikdo neměl být „něčím více“. ⁷⁵² Velký důraz byl kladen zejména na to, aby se nikdo necítil být oprávněn ⁷⁵³ (či nenabyl dojmu, že si snad zaslouží) si něco „sám za sebe“ vzít, ⁷⁵⁴ nárokovat či rozhodnout: dokonce i sám Pachomius se prý zřekl práva si sám ze svého rozhodnutí cokoli vzít. ⁷⁵⁵

Dvojitý cíl těchto ustanovení je zřejmý: zajištění pokory (respektive zamezení domýšlivosti, reflektované mezi poustevníky samotnými jako nejčastější nešvar) a vzájemnosti. Aby se zabránilo pýše a jejímu obvyklému poustevnickému projevu v podobě asketického exhibování, dekonstruoval Pachomius její primární zdroj: porovnávání se v asketických výkonech. Namísto toho předepisoval všem shodnou askezi. „Jedním tahem“ se mu tak podařilo též zdůraznit a posílit mnišskou vzájemnost. Pachomiovští mniši vykonávali vše společně, ⁷⁵⁶ vše stejně, a navíc se při některých úkonech neměli pro jistotu starat o to, jak je vykonává jejich

⁷⁴⁰ *Ibid.* 30.

⁷⁴¹ *Ibid.* 90.

⁷⁴² *Ibid.* 20.

⁷⁴³ Viz *PrJud.*

⁷⁴⁴ Srov. např. *PrLeg* 4-5.

⁷⁴⁵ Specificky k trestání určitou zabezpečovací detencí v pachomiovských kláštorech viz LEHMANN, Konstantin. Die Entstehung der Freiheitsstrafe in den Klöstern des heiligen Pachomius. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 37/1 (1951), s. 1-94.

⁷⁴⁶ *Pr* 8.

⁷⁴⁷ *Ibid.* 9-10.

⁷⁴⁸ *Ibid.* 17.

⁷⁴⁹ Viz celé *PrInst.*

⁷⁵⁰ *Ibid.* 18.

⁷⁵¹ Srov. i např. *Pr* 16, 27 či 63.

⁷⁵² Rovnost všech mnichů byla základním rysem, FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 30-31.

⁷⁵³ Pachomius například pamatoval i na to, aby kuchař při vaření či po něm sám od sebe nejedl z toho, co uvařil – jídlo mu musel nandat jiný kuchař (*Pr* 44).

⁷⁵⁴ Nikdo si například nesměl sám vzít zeleninu ze zahrady (*ibid.* 71). Jídlo si mniši nesměli brát sami, všem bylo přiděleno (*ibid.* 38 a 41).

⁷⁵⁵ *S'* 5 (fragment II).

⁷⁵⁶ Srov. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*, s. 122.

„soused“. Všichni tak (dle svých „domů“ či „kmenů“) společně například manuálně pracovali,⁷⁵⁷ všichni byli přítomni při eucharistii,⁷⁵⁸ všichni unisono recitovali a šli pohřbít mnicha, který zemřel,⁷⁵⁹ či museli společně najednou vstát po modlitbě,⁷⁶⁰ všichni dostávali stejné jídla,⁷⁶¹ všichni shodně spali na polohovaných židlích⁷⁶² a dostávalo se jim i stejné zátěže manuální práce (vyjma těch, u nichž byla zohledněna jejich nemoc);⁷⁶³ všichni byli stejně chudí, jelikož nesměli mít nic nad předepsaný inventář, tj. jen základní – všichni shodné – oblečení a hůl.⁷⁶⁴

Přesně stanoven byl veškerý kontakt mezi mnichy. Zřejmě ze zkušenosti se sexuálními touhami, které se pravděpodobně v poušti někdy rozhořely i v návaznosti na pouhý tělesný kontakt mezi mnichy, předepisuje Pachomiova řehole i vzdálenost paže, kterou museli mezi sebou mniši neustále udržovat: i při sezení při jídle či jindy, i při chůzi vedle sebe.⁷⁶⁵ Zásadně omezena byla i jakákoli komunikace. Vyjma společné diskuze nad poučením, jež se jim dostávalo od představených, měli takřka vždy předepsáno buď mlčení,⁷⁶⁶ nebo recitaci Písma.⁷⁶⁷ Recitaci Písma očividně Pachomius přikládal značnou váhu:⁷⁶⁸ každý negramotný novic měl být okamžitě učen číst a veden k memorování pasáží Písma.⁷⁶⁹ Řehole zároveň předepisuje trestání nejen za chybu v recitaci, ale i za zadrhnutí se či dlouhé zamyšlení se:⁷⁷⁰ Pachomius zřetelně očekával, že si mniši budou Písmo výtečně pamatovat.

Značný důraz kladl Pachomius také na manuální práci. To samo o sobě nebyla v pouštní tradici zcela novinka, Pachomiův důraz a pevné zakotvení manuální práce v denním řádu však ojedinělá kladná hodnocení manuální práce některými poustevníky⁷⁷¹ dalece překonávaly. I při manuální práci kladl Pachomius důraz na slepou poslušnost a pokoru, když se mnich nesměl dokonce ani zeptat, kam se daný den šlo pracovat.⁷⁷² I zde byla též vyzdvížena vzájemnost: nedbalost vedoucí k újmě celku nebyla tolerována.⁷⁷³ To je tím pochopitelnější, že jednotlivý mnich nic nevlastnil, vše patřilo klášteru, respektive *de iure* Kristu.⁷⁷⁴ Pachomiovy texty

⁷⁵⁷ *Pr* 5 a 58.

⁷⁵⁸ *Ibid.* 15.

⁷⁵⁹ *Ibid.* 127-128.

⁷⁶⁰ *Ibid.* 6.

⁷⁶¹ Srov. např. *ibid.* 39.

⁷⁶² *Ibid.* 87.

⁷⁶³ *Ibid.* 5.

⁷⁶⁴ *Ibid.* 81.

⁷⁶⁵ *Ibid.* 95, srov. také *ibid.* 109.

⁷⁶⁶ Mlčet měl mnich ve své cele (*ibid.* 122), ve tmě (*ibid.* 94), při jídle (*ibid.* 33), při mytí oblečení (*ibid.* 68) apod.

⁷⁶⁷ Např. při práci měl mnich buď mlčet, nebo recitovat Písmo (*ibid.* 60).

⁷⁶⁸ Recitace Písma byla očividně každodenní součástí klášterního života (např. *ibid.* 3 a 28) a měla probíhat z paměti (např. *ibid.* 13).

⁷⁶⁹ *Ibid.* 139-140.

⁷⁷⁰ *Ibid.* 14.

⁷⁷¹ Viz AP SG 2,32; 6,15 či 8,12.

⁷⁷² *Pr* 58.

⁷⁷³ *Ibid.* 4.

⁷⁷⁴ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 31.

nenabízejí hlubší reflexi nad významem a prospěšností manuální práce, domnívám se však, že oproti dřívější tradici nebývalý důraz na manuální práci měl dle Pachomia jednak zajistit a dennodenně ověřovat pokoru a poslušnost mnichů, jednak snad dostatečně „zaměstnat“ a potažmo i vyčerpat mnichy v zájmu prevence před pokušeními, jejichž vyšší intenzitu pozdější mnišská tradice spojovala se zahálkou.⁷⁷⁵ Jakkoli se u druhé zmíněné motivace jedná v zásadě o projekci pozdějších mnišských postojů a explicitně nelze z pramenů potvrdit, že by byla v případě Pachomia určující, zdá se být principálně v souladu s tím, jak se Pachomius snažil v protikladu k volnosti klášteru přesně daný řád, do detailu určující existenci mnichů, ve snaze zabránit potenciálním selháním. Život v pachomiovském klášteře byl tak jasně určen, vymezen a plánován, zaplněn též manuální prací a memorováním i recitací Písma, aby pokud možno nezbyl prostor pro akédii či problematické touhy, tj. z pohledu tehdejších mnichů před „démonickými útoky“.

Pachomiova koncepce byla variací asketického ideálu, cílem ovšem nebyl maximální asketický výkon, ale poslušnost řádu, zřeknutí se světa i vlastní vůle dle řehole: umírněné co do askeze, radikální v autoritativnosti. Řád, poslušnost, vzájemnost a esenciální rovnost při existenci striktní hierarchie nahradily či vyvážily poustevnickou volnost, útek před církevní hierarchií i službou, inherentní sobectví a idealizovanou samotu i častou domýšlivost, asketická exhibování a soupeření. Řád a autorita představených byly upevněny kázněním v příkrém kontrastu k poustevnickému ideálu neposuzování a nenapomínání. Naopak přejat byl důraz na mlčení i recitaci Písma. Podstatně rozvinuto bylo ocenění manuální práce, která – díky vysvětlení, že majetek kláštera je majetkem Kristovým – mohla bez morálních problémů vést k nárůstu majetku, s nímž klášter (nikoli jednotlivý mnich) disponoval.

Nejen *vitae*,⁷⁷⁶ ale i některá z Pachomiovi připisovaných pravidel,⁷⁷⁷ prohlašují, že jeho řehole vznikla „ve světle“ či na základě Písma. Biblické citace i aluze jsou ve spisech připisovaných Pachomiovi⁷⁷⁸ statisticky četnější než v apofthegmatech a důraz na recitaci Písma je v Pachomiově řeholi eminentní. Pro naprostou většinu pravidel však neexistuje žádný biblický vzor ani náznak. Líbivá vyjádření, že u Pachomia „jde vždycky o aplikaci bible jako závazné prvotní normy na konkrétní případ klášterního života“,⁷⁷⁹ tak představují spíše projev mnišské apologetiky než seriózní badatelské zhodnocení. Ostatně, ani v Pachomiově řeholi, ani v jeho dopisech se mi nepodařilo dohledat výslovnou zmínku či zřetelnou aluzi na popis prvotní jeruzalémské církve ve Sk 2:44-46 či Sk 4:32—35, na vzor obvykle tak automaticky

⁷⁷⁵ Viz názorně např. *RB* 48,1.

⁷⁷⁶ *SBo* 23.

⁷⁷⁷ *PrInst*, proemium.

⁷⁷⁸ Vyjma *Pr*.

⁷⁷⁹ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 30.

považovaný za „normu nově vznikající mnišské rodiny“.⁷⁸⁰ Pouze v *Poučení zlomyslného mnicha* se objevuje formulace „Jednoho srdce s tvým bratrem“,⁷⁸¹ již Ch. Joest považuje za odkaz na Sk 4:32 („byli jedné mysli a jednoho srdce“),⁷⁸² a v *Pr* 136 je užito slovo *koinōnia* (společenství), přítomné též ve Sk 2:42, pro označení pachomiovského kláštera.⁷⁸³ I *vitae* o Pachomiovi o těchto místech ve *Skutcích apoštolských* mlčí, výjimkou je pouze zmínka, podle které dle Pachomia zpočátku ještě seskupení mnichů kolem něj netvořilo „dokonalou *koinonia*“ jako tu ve Sk 4:32.⁷⁸⁴ Vyvozovat ze snad autentického, ovšem jedinečného užití pojmu *koinonia* a z jedné formulace, v níž někteří spíše aluzi vidět chtějí, než že by bylo zřejmé, že se na Sk 4 text významně odkazuje, že Pachomia vedla motivace napodobit prvotní uspořádání jeruzalémské církve,⁷⁸⁵ je přinejlepším odvážné, jelikož již v Novém zákoně je termínu *koinonia* užito i na jiných významných místech⁷⁸⁶ a osamocené spojení „jedno srdce“ (bez pokračování dle Sk 4:32) je opět již v Písmu i jinde vyjádřením souladu nevázaného nutně na prvotní jeruzalémskou církev.⁷⁸⁷ Pokud by Pachomius spatřoval evidentní analogii mezi prvními lety existence církve a svým uspořádáním, respektive by dokonce své uspořádání tvořil v nápodobě jeruzalémské apoštolské církve, dalo by se očekávat, že zmínky o Sk 2 či 4 budou ze záplavy dalších biblických citací a aluzí vyčnívat. Přes značnou Pachomiovu úctu k Písmu tak není příčinou vzniku jeho klášterů vzor počátků církve. To ostatně potvrzuje ve *vitae* popisovaný Pachomiův původní odpor k službě druhým i absence biblického kontextu (natož přímo zmínky o Sk 2 či 4) při záznamech o zjevení, jež mělo iniciovat Pachomiovo započetí cenobitství. Dále, pokud by motivací bylo zopakování příkladu jeruzalémské církve, dalo by se očekávat, že bude cenobitství, takto zaštitěné vrcholným vzorem, považováno za ideál, jímž však Pachomiovi osobně očividně nadále zůstalo poustevnictví. Motivací tedy nebylo poznání dokonalejší varianty, následování biblického prvocírkevního vzoru, ale ulehčení těm, kdo

⁷⁸⁰ *Ibid.* Srov. také VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství* 1, s. 147.

⁷⁸¹ *Pach. Instr.* 1,8.

⁷⁸² JOEST, Übersetzung von Pachoms Katechese „An einer grollenden Mönch“, s. 99.

⁷⁸³ Zde ovšem není označením prvotní apoštolské obce, ale součástí jejího popisu. Tj. slovo zde není synonymem pro církev, je vyjádřením jednoho z vícera prvků, jež tuto církev charakterizují – věřící zde nejsou výslovně „společenstvím“, ale „zůstávají (spolu) ve společenství“.

⁷⁸⁴ *S*¹ 11 (fragment IV).

⁷⁸⁵ Jak činí např. JOEST, Christoph. Proverbia 6,3 und die Bruderliebe bei den Pachomianern. *Vigiliae Christianae* 47/2 (1993), s. 121, jenž jinde cituje zmiňovanou pasáž z *S*¹ 11, aby jen z ní vyvodil, že „*koinonia* prvotního společenství, sdílení statků a v tom praktikovaná bratrská láska: to je paradigma, jímž se Pachomius řídí.“ (*Idem.* „Unsere Hände den Armen öffnen“. Das Opus Monasticum der Pachomianer. *Vigiliae Christianae* 51/1 [1997], s. 5). Joest tvrdí, že vzor jeruzalémské prvotní církve byl pro Pachomia obdobně určující jako pro anachorety Ježíšův příkaz v Mt 19:21 (*Idem.* *Spiritualität evangelischer Kommunitäten: Altkirchlich-monastische Tradition in evangelischen Kommunitäten von heute.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, s. 101-104 či *idem.* Apa Pachom – Mönchsvater und Diener aller. Die Doppelberufung Pachoms und sein Konflikt mit Theodoros. *Studia Monastica* 36 [1994], s. 165-181). Zatímco tento Ježíšův příkaz je však v pramenech opakovaně a jednoznačně zmiňován jako primární impuls (srov. např. V. Antonii 2) a patří v nich k nejcitovanějším biblickým veršům vůbec (srov. JOEST, Christoph. *Bibelstellenkonkordanz zu den wichtigsten älteren Mönchsregeln.* Instrumenta Patristica IX. Steenbrugis: Abbatia S. Petri, 1994, s. 84), u Pachomia obdobná reflexe Sk 2:44-46 či Sk 4:32-34 chybí.

⁷⁸⁶ Kupříkladu v souvislosti s eucharistickým společenstvím, 1Kor 10:16.

⁷⁸⁷ Srov. např. 2Par 30:12; Jer 32:29 či Eze 11:19.

usilují o provedení asketického ideálu, respektive zajištění možnosti bezpečnějšího a masovějšího provedení mnišského ideálu.



Pachomiovské mnišství představovalo ústupek z plného ideálu radikálního poustevnictví, učiněný pro zajištění osobní spásy těch, kdo nejsou s to, aby plný ideál uskutečnili, a v zájmu předcházení tragickým koncům těch, kdo se k poustevnictví odhodlali, ale přecenili své síly, a kdo tak svým počínáním potenciálně ohrožovali pověst mnišského hnutí jako takového. Tyto ze zkušenosti vyplývající a na základě aktuálních okolností se i průběžně vyvíjející Pachomiovy zásahy do mnišských zvyklostí, přinášející ve výsledku alternativní variantu uskutečnění asketického ideálu v mnišském prostředí vedle dosud výše ceněného poustevnictví byly opodstatněně interpretovány jako služba slabším. Tato služba měla podobu pevného autoritativního a „všeurčujícího“ řádu, požadavku zřeknutí se vlastní vůle, poslušnosti a umírněně asketického života v mnišské vzájemnosti, stupňované do podoby naprosté jednoty, součinnosti a esenciální rovnosti. Tím byla v teorii (v praxi se tento ideál pochopitelně zdaleka ne vždy dařilo uskutečnit) vytvořena „hradba“ chránící před domýšlivostí vyvěrající z asketických výkonů, před exhibováním a soupeřením, před volností a nevázanou charismatičností, vedoucími příliš často k tragickým koncům. Povinnou službou a spoluzodpovědností za blaho klášterního společenství byla též redukována míra sobectví a sebestřednosti, při zachování ústředního úsilí o vlastní spásu.

Pachomiovi lze přiznat zásluhu za ne zcela neúspěšný pokus o řešení nejpálčivějších nešvarů přítomných při snaze o provádění poustevnického ideálu. Svými zásahy do mnišských zvyklostí dodává zároveň asketickému ideálu, uskutečňovanému nyní v podobě cenobitského mnišství, jemu dříve prakticky cizí prvek služby druhým. Jakkoli šlo pro něj o neopominutelnou součást cenobitského života, jednalo se spíše o náznak přiblížení se prvotní církvi než o nápodobu jejího vzoru a jejích ideálů, jelikož pro prvotní církev byla otázka služby naprosto nosná, zatímco pro Pachomia o součást dílčí.

Svými úpravami pouštní askeze Pachomius nečinil krok zpět (alespoň ne vědomý) k dřívější či původní podobě křesťanských ideálů, své zásahy nechápal jako návrat k původnímu ideálu. Dle dochovaných pramenů ani sám neviděl, a proto také „nevytěžoval“ teprve pozdějšími mnichy spatřovanou analogii cenobitského mnišství s prvotní jeruzalémskou církví. Spojování Pachomiova cenobitského mnišství s vědomým následováním ideálu prvotní jeruzalémské církve je tak anachronismus, jakkoli oblíbený a rozšířený. Lze navíc

předpokládat, že jeho uvádění nemusí být vždy jen nevědomou projekcí pozdější mnišské argumentace, nýbrž mnohdy snahou tuto argumentaci i počátky cenobitského mnišství legitimizovat. Pachomiovy úpravy představovaly namnoze prostě reakci na aktuální situaci, okolnosti a stav mnichů – a nutno vyhodnotit, že jen neúmyslně působily posun ideálu pouštní askeze, tj. Pachomius jimi nevědomky spoluutvářel základ pro budoucí nový koncept ideálu, k jehož postulování sám nepřistoupil.

Pachomius sám nekladl cenobitskou praxi svých klášterů nad poustevnictví. Jeho modifikace mnišského „životního stylu“, tato jeho „služba lidstvu“, měla za účel napomoci ostatním, kteří by na rozdíl od Pachomia sami poustevnický ideál nenaplnili,⁷⁸⁸ ke spáse.⁷⁸⁹ Pachomiovské cenobitství bylo proto vlastně úlevou, respektive spíše – díky pevnému řádu, vedení řeholí i zkušenějšími představenými i díky vytvoření chráněného prostoru, kde byli asketici odděleni od světa, ale ne odkázáni sami na sebe⁷⁹⁰ a vystaveni „démonickým“ silám – bezpečnější variantou pouštní askeze. Oproti zesvětštělé „svaté církvi“ sice mělo představovat „společenství svatých“, ⁷⁹¹ ideálem však⁷⁹² pro Pachomia zůstalo radikální eremitství⁷⁹³ a ničím neomezená askeze, ovšem za předpokladu, že nevyústí v pýchu, domýšlivé soupeření či naopak zhroucení, selhání a tragickou existenci. Přesto však představovaly Pachomiovy úpravy naprosto zásadní počín z hlediska vývoje mnišského ideálu, jelikož dopomohly k hlubšímu promyšlení a následnému postulování cenobitského ideálu Basilem Velikým.

Cenobitské mnišství křesťanským ideálem

Tím, kdo dle dochovaných pramenů jako první postuloval, že cenobitství představuje ideální způsob prožití křesťanského života, byl Basil Veliký.⁷⁹⁴ Jeho rodinné prostředí a výchova⁷⁹⁵

⁷⁸⁸ Srov. „Řád takového společenství se nutně musel spokojit s určitou průměrností, protože ho měli plnit všichni.“ (FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 31).

⁷⁸⁹ Srov. „druhá forma mnišského života – cenobitská. Představovala alternativu pro křesťany, kteří nedokázali snášet obtíže zcela osamělého života, toužili ale žít neméně intenzivním duchovním životem.“ (SUCHÁNEK, Drahomír – DRŠKA, Václav. *Církevní dějiny: Antika a středověk*. Praha: Grada Publishing, 2013, s. 152).

⁷⁹⁰ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 30.

⁷⁹¹ Srov. *Pr* 1.

⁷⁹² Srov. např. „... Pachómios andělovi namítal, že je modliteb málo... Dokonalí zákonodárci nepotřebují. Vždyť ti věnují nazírání na Boha o samotě v kellách celý svůj život...“; *HL* 32,7.

⁷⁹³ A vnímáno tak bylo i na egyptské poušti v době existence pachomiovských klášterů, viz FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 32.

⁷⁹⁴ K Basilovi podrobněji viz např. GRIBOMONT, Jean. *Saint Basile: Évangile et église. Mélanges*. 2 sv. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellocfontaine, 1984.

⁷⁹⁵ „Pročítaje se detaily Basilova života si nelze pomoci a nepocítovat, že byl přesně tím, koho tehdy mnišské hnutí potřebovalo,“ tvrdí ve své studii E. F. Morison (MORISON, *St. Basil and His Rule*, s. 4). K obdobnému poznatku lze ovšem přistoupit i obráceně: snad nikdo jiný neměl pro to, aby takto určujícím způsobem ovlivnil mnišskou tradici, lepší dispozice než Basil. Narodil se totiž (roku 329/330) do rodiny pověstné svou zbožností, s tradicí obstarání v pronásledování i protivenství, péče o chudé i církev a s výraznou inklinací ke křesťanskému asketickému ideálu. Otec Basilovy matky byl křesťanským mučedníkem, zbožností, askézí a původně též záměrem zachovávat dobrovolný celibát se vykazovala i Basilova matka Emmelie. Matka Basilova otce Makrina, která Basila z valné části vychovávala, se navíc (vedle vlastní zbožnosti) učila u významného origenisty Řehoře Divotvůrce: přístup k myšlenkám nejvýznamnějšího teoretika křesťanské askeze tak měl Basil takřka z první ruky. Nepřekvapí proto, že mu byla origenovsko-asketická tradice vlastní, což dosvědčuje i skutečnost, že spolu s Řehořem Názíanským posléze vytvořili významný výběr ze zlomků Órigenových spisů. Po svém otci navíc Basil nejen

jistě nezaručovaly, že se z něj stane ten, kdo svou koncepcí určí další vývoj mnišství, poskytly mu ale pro tento účel výtečnou výchozí pozici, stejně jako základní vymezení či směřování (asketické, biblické a též orientované na službu), jemuž Basil zůstal věrný. Snad i vlivem Órigena a jeho biblické exegeze kladl již při svém působení na zavedených, nekřesťanských školách mimořádný důraz a věnoval obzvláštní pozornost studiu Písma.⁷⁹⁶ Svůj koncept asketického ideálu následně v souladu s touto celoživotní orientací na Písmo nezakládal tak určujícím způsobem jako například Pachomius na zkušenosti, jakkoli sehrála v jeho cizelování podstatnou roli.⁷⁹⁷ Basilovo pojetí přesahuje pachomiovskou pomoc slabším jedincům, není jen prosycené úctou k Písmu a k jeho recitaci, ale reálně usiluje o vystavění na biblický základ. Ostatně, stěžejní Basilovo asketické dílo, tzv. *Velký Askétikon*, jednak čítá téměř dva tisíce biblických odkazů a aluzí,⁷⁹⁸ jednak z hlediska formy nepředstavuje řeholi, ale vlastně výklad biblických míst, činěný ovšem s asketickými předporozuměním a cíli (danými rodinnou historií, výchovou, origenismem i dobovou „náladou“), a tudíž i určitou selektivitou.⁷⁹⁹ Basil byl pevně zakořeněn v tradici askeze jakožto nejjistější cesty ke spáse. V rámci svého origenovsko-asketického předporozumění ale vykazoval neobvyklou míru snahy a péče o biblické založení a podložení klášterního života. Právě snaha o biblické založení zapříčinila hlavní Basilovy zásahy do mnišské tradice. Jakkoli byl bytostně součástí této asketické tradice a Písmo interpretoval v jejích mezích, nebyl jí svázán natolik, aby byl hluchý k diskrepancím, jež se při snaze o vytvoření biblického základu klášterního života objevovaly. Tu klíčovou pak shledával v rozporu mezi poustevnickým ideálem samoty a útěku od ostatních lidí a biblickým

podědil vlohy rétorické a další, ale také jej následoval na pohanské školy (předtím než je v zájmu naplnění asketického ideálu opustil). Nejnázornějším svědectvím o prostředí, ze kterého Basil pocházel, je fakt, že dva z jeho bratrů se stali biskupy (jeden z nich, Řehoř z Nyssy, zároveň představuje „nejvýznačnějšího spekulativního myslitele mezi Órigemem a Maximem Vyznavačem“, Tak SILVAS, Anna M. *Gregory of Nyssa: The Letters: Introduction, Translation and Commentary*. Leiden – Boston: Brill, 2007, s. 1. K Řehořovi z Nyssy podrobně viz také MEREDITH, Anthony. *Gregory of Nyssa*. London – New York: Routledge, 1999), jeden bratr poustevníkem pečujícím o nemocné a opuštěné starce a jeho sestra Makrina významnou asketickou (k Makrině mladší [ale i ostatním Basilovým příbuzným] podrobněji viz SILVAS, Anna M. *Macrina the Younger, Philosopher of God*. Medieval Women: Texts and Contexts 22. Turnhout: Brepols, 2008 či WILSON-KASTNER, Patricia. *Macrina: Virgin and Teacher*. *Andrews University Seminary Studies* 17/1 (1979), s. 105-117. K Basilovým rodinným poměrům viz také např. KEENAN, Mary Emily. *De Professione Christiana and De Perfectione: A Study of the Ascetical Doctrine of Saint Gregory of Nyssa*. *Dumbarton Oaks Papers* 5 [1950], s. 170-172 či PFISTER, J. Emile. *A Biographical Note: The Brothers and Sisters of St. Gregory of Nyssa*. *Vigiliae Christianae* 18/2 [1964], s. 108-113).

⁷⁹⁶ Srov. NOVOTNÝ, Jiří. *Basil Veliký a jeho doba*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1999, s. 24-25.

⁷⁹⁷ Basil svá pravidla sice pravděpodobně sepsal v době svého pobytu v ústraní, ale posléze je doplňoval a upřesňoval v následujících letech; MORISON, St. *Basil and His Rule*, s. 18.

⁷⁹⁸ LEEMANS, Biblical Interpretation, s. 254.

⁷⁹⁹ Nepřekvapí tedy, že jeho asketický výklad nebere v potaz (a tudíž jej nenarušuje) ani to, že Ježíš, jeho učedníci ani klíčové postavy apoštolské církve nebyli asketici a Basilem asketicky a cenobitsky interpretované novozákonné výroky ani asketicky, natož cenobitsky neaplikovali – Basil například zdůvodňuje nutnost opustit svět a odejít prostředí do prostoru kláštera (ať již definovaného jakkoli) Ježíšovým pokynem „vzít svůj kříž a následovat jej“ (Reg. fus. tr. 8), aniž by jakkoli reflektoval, že Ježíš své učedníky nevedl k životu v ústraní, sám jej nevedl a učedníci také ne: opustili sice svá dosavadní místa pro následování Ježíše a pro službu, nikdo z nich se ale neodebral do ústraní, mimo společenost –; ani to, že početné novozákonné texty klášterní existenci přímo odporují – namátkou Mt 5:14; Mk 16:15; J 17:11.15; 1Kor 5:9-10; 2Kor 1:12 apod., zejména pak J 17:18 „Jako ty jsi mne poslal do světa, tak i já jsem je poslal do světa“ –; ani to, že významná poučení, která Basil formuluje, jasně odporují podstatnému sdělení těch biblických knih, jež jinak pro své účely cituje – např. důraz, aby hlavně z ničeho tělesného mnich neměl potěšení (např. z jídla, viz Reg. fus. tr. 18), srov. Kaz 2:24, 3:12-13 etc.

požadavkem lásky k bližním a dalšími příkázáními, jejichž naplnění vyžadovalo interakci s dalšími lidmi a jejichž znění vybízelo k příkladnému jednání v mezilidských vztazích, jež se poustevníci pokoušeli eliminovat.

Na samotném začátku svého *Askétikonu* Basil přitakává prvotnosti příkázání lásky k Bohu,⁸⁰⁰ zdůrazňované i poustevníky. Stačilo by podle něj, že Bůh lidi stvořil, On je ale dokonale dobrý a Basil vypočítává, co pro lidi udělal, především zmiňuje Boží dar spásy. S vědomím těchto skutečností je jakákoli jiná reakce než láska k Bohu nepochopitelná, respektive milovat Boha je tudíž dle Basila zcela přirozené, automatické. Cokoli jiného považuje za nehoráznou nevděčnost.⁸⁰¹ Tento úvod nepřináší nic, co by křesťan (či křesťanský asketik) nepovažoval za samozřejmé. Basil si jím však vytváří podklad pro pokračování: Vedle lásky k Bohu je základním Božím požadavkem láska k bližnímu, která podle Basila vlastně není samostatným příkázáním, nýbrž povellem souvisejícím s pokynem milovat Boha, respektive jeho důsledkem.⁸⁰² Basil sice – snad v aluzi na Aristotela⁸⁰³ – tvrdí, že „člověk je tvor... společenský, ne samotářský (*monastikon*) a divoký“,⁸⁰⁴ tento fakt však nedokazuje „sociologicky“. Je tomu tak, protože je to takto dáno Bohem, Stvořitelem, jenž navíc z této skutečnosti očekává patřičné „ovoce“:⁸⁰⁵ tj. aktivně a prakticky projevovanou lásku k bližnímu. Tím je postulován základ Basilova konceptu i jeho kritiky poustevnictví: Božím záměrem s člověkem je, aby projevoval lásku k bližním. Ti, kdo ji projevují, nejen plní příkázání, ale jsou podle něj i pravými Kristovými učedníky. Ti, kdo ji neprojevují, tudíž nemají ani lásku k Bohu, jelikož bez lásky k bližnímu není láska k Bohu.⁸⁰⁶

Nutným závěrem, ke kterému Basil na základě výše zmíněných úvah došel, zní, že naprosto nestačí se plně oddat kontemplaci a soukromému „milování Boha“, takovýto sobecký pokus vzhledem k absenci lásky k bližnímu není ani projevem lásky k Bohu. Láska přece „nehledá svůj prospěch“.⁸⁰⁷ Poustevnictví naproti tomu mělo jediný cíl: posloužit vlastní potřebě spásy, pročez se dle Basila v důsledku ocitalo „v příkrém rozporu se zákonem lásky“.⁸⁰⁸ O samotě (tj. dle poustevnického ideálu) nelze příkázání lásky k bližnímu ani mnohá další Ježíšova příkázání naplnit⁸⁰⁹ – naplnění tohoto příkázání ovšem Bůh očividně vyžaduje, pročez je dosavadní poustevnický ideál nutně chybný. Basil zašel tak daleko, že pojem mnich

⁸⁰⁰ Reg. fus. tr. 1.

⁸⁰¹ *Ibid.* 2.

⁸⁰² *Ibid.* 1.

⁸⁰³ Srov. ARISTOTELÉS. *Politika* 1253a2f.

⁸⁰⁴ Reg. fus. tr. 3.

⁸⁰⁵ *Ibid.*

⁸⁰⁶ *Ibid.*

⁸⁰⁷ 1Kor 13:5.

⁸⁰⁸ Reg. fus. tr. 7.

⁸⁰⁹ *Ibid.*

(*monachos*, tj. osamocený), respektive mnišství pro svůj koncept vůbec nepoužíval. Můžeme konstatovat, že vlastně provedl dekonstrukci poustevnického mnišství.

Nutnost společného života Basil zdůvodňoval i z dalších stran. Připomínal Pavlovo učení z 12. kapitoly *Prvního listu Korintským* o církvi jako těle Kristově a vysvětloval, že tím není míněn soubor na sobě nezávislých „svatých“ jednotlivců. Ukazoval také, že bez reálného jednání vůči druhým jsou mnohé ctnosti pofidérní: například pokora, soucit či trpělivost vyžadují interakci s druhým člověkem, aby se mohly projevit.⁸¹⁰ Pozoroval taktéž, že život ve společenství má mnoho výhod, jakkoli v Basilově podání poněkud splývají výhody kláštera a výhody církve obecně. Jednotlivec kupříkladu nedisponuje všemi potřebnými charismaty, církev ano. Výhodou je podle něj i síla kolektivního odsouzení hříchu, moc společných modliteb⁸¹¹ apod. Teprve druhotně jsou v Basilově konceptu zohledněny ze zkušenosti nabyté poznatky například o nebezpečí samotářského života spočívající v sebeuspokojení vlastními asketickými výkony či ohled na uspokojení tělesných potřeb.⁸¹²

Na základě výše uvedeného by se Basil mohl zdát být nakročen k odmítnutí útěku ze světa i celého mnišství jako takového. Opak je však pravdou.⁸¹³ Basil argumentoval, že pro naplnění přikázání lásky k Bohu a k bližnímu je nutné, aby mysl netěkala, pročez musí být naprosto soustředěná jen na tento účel. Jinak by úsilí nedošlo vytouženého výsledku.⁸¹⁴ Tímto vysvětluje, proč je třeba preferovat dobrovolný celibát a oddávat se askezi.⁸¹⁵ V tomto ohledu tak Basil setrval, i díky svému ovlivnění novoplatónskou filosofií,⁸¹⁶ na již klasické motivaci pro odchod do ústraní kláštera (či u poustevníků do pouště), kterou tvoří útěk před pokušením, respektive obecněji před „rušivými elementy“. „Žít zamíchán mezi těmi, kdo se bez bázně staví k naplňování přikázání pohrdavě, je zhoubné.“⁸¹⁷ Přestože Basil zdůrazňoval nutnost apoštolského života křesťanské lásky, přestože dokonce začleňoval kláštery do církevní činnosti a dával jim nejen sociálně-charitativní úkoly, nýbrž je zároveň stavěl za vzor pravého křesťanství ostatním věřícím,⁸¹⁸ útěk ze světa byl pro něj nadále bytostnou součástí ideálu, nikoli „pouhou“ krátkodobou přípravou na uskutečňování ideálu.

⁸¹⁰ *Ibid.*

⁸¹¹ *Ibid.*

⁸¹² *Ibid.*

⁸¹³ Názorně viz Gribomontova stať pojednávající o Basilově pojetí zřeknutí se světa: GRIBOMONT, Jean. Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile. In: *Irénikon* 31 (1958), s. 282-307.460-475.

⁸¹⁴ Reg. fus. tr. 5, srov. také *ibid.* 8.

⁸¹⁵ *Ibid.* 5.

⁸¹⁶ Srov. např. CALHOUN, Michael. Saint Basil: Monastic Reformer. *School of Theology and Seminary Graduate Papers/Theses* 8 (2007), s. 15-20 [online]. [Cit. 1.9.2019] Dostupné na: https://digitalcommons.csbsju.edu/sot_papers/8.

⁸¹⁷ Reg. fus. tr. 5.

⁸¹⁸ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 37.

Basilova koncepce byla definována i velmi praktickými pravidly a poučkami, nezamýšlel však vytvořit mnišský řád. Jeho představou byly vzájemně nezávislé kláštery (přičemž ve farnosti měl být klášter jen jeden)⁸¹⁹ bez přesně vymezených společných pravidel pro všechny kláštery.⁸²⁰ Jeho *Askétikon* proto není řeholí, kteroužto mělo být dle Basila evangelium,⁸²¹ ale spíše teoretickým základem a vysvětlením významu a cílů asketického života v ústraní. Klíčový rys Basilova pojetí ideálu tvoří jednoznačná preference společného života⁸²² (mužů i žen – ač v oddělených budovách –, a také dětí),⁸²³ vyvozená z biblické interpretace na základě přikázání lásky k Bohu a bližním,⁸²⁴ jen v ústraní⁸²⁵ (v případě městských klášterů zajištěného „uměle“ klauzurní zdí, „vynalezenou“ Pachomiem). Z tohoto základu vyplývá Basilův důraz na vzájemné napomáhání si, na vzájemný ohled, z něhož plyne i umírněnost předepisované askeze, respektive ohled na individuální stav jedince, podle kterého má být předepisována míra askeze a práce.⁸²⁶

Druhý význačný rys představuje biblicky založená korekce nešvarů, s nimiž se Basil setkal především při svých cestách po poustevnických a cenobitských oblastech. Proto například velmi varoval před soupeřením, byť v dobrých cílech, třeba v tom, jak sedět na tom nejposlednějším místě při společném jídle. Basil názorně ukazuje, že když tento cíl budou sdílet všichni, může to vést k hádkám a sporům – a projevem pokory a lásky k bližním tak paradoxně může být spíše přijmout místo výsadnější.⁸²⁷ Pro zkušenost s nepřístojnostmi v obrovských koinobiích pachomiánského typu – nekontrolovatelností projevů „spontánního ješitného přehánění“, neosobním vztahem mezi představenými a jednotlivými mnichy či přílišnou pravomocí a arogancí nedostatečně osvědčených jedinců⁸²⁸ – preferoval, aby kláštery byly menší. Mezi představeným a jemu svěřenými obyvateli kláštera tak mohl vztah fungovat na vskutku osobní rovině.⁸²⁹ Představený je dle Basila nutně potřeba,⁸³⁰ má povinnost varovat, napomínat, kázat a obecně dohlížet na jemu svěřené jedince⁸³¹ při vědomí, že jim slouží, a má tak větší zodpovědnost, nikoli důvod k pýše.⁸³² Oni mu mají naopak projevovat otevřenost⁸³³

⁸¹⁹ Reg. fus. tr. 35.

⁸²⁰ NOVOTNÝ, *Basil Veliký*, s. 63.

⁸²¹ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství* 1, s. 232.

⁸²² Reg. fus. tr. 7.

⁸²³ SILVAS, *The Asketikon of St Basil the Great*, s. 23-24 a 33-34.

⁸²⁴ Reg. fus. tr. 6.

⁸²⁵ *Ibid.* 1.

⁸²⁶ *Ibid.* 19.

⁸²⁷ *Ibid.* 21.

⁸²⁸ NOVOTNÝ, *Basil Veliký*, s. 63.

⁸²⁹ *Ibid.*

⁸³⁰ Reg. fus. tr. 24.

⁸³¹ *Ibid.* 25 a 50.

⁸³² *Ibid.* 30.

⁸³³ *Ibid.* 26.

(zdá se, že požaduje takřka každodenní vyznání hříchů)⁸³⁴ a naprostou poslušnost,⁸³⁵ mají jednat dle rozkazů, ne vlastního úsudku.⁸³⁶ Pachomiovské zřeknutí se vlastní vůle tedy Basil plně přejal, dokonce snad ještě zdůraznil.⁸³⁷ Varoval dále, aby se řadoví věřící v klášteře nestarali o to, co dělá představený a neměli sklon jej posuzovat⁸³⁸ – ale předložil také možnost napomenutí představeného, ač tuto očividně krajní možnost svěřil výlučně do rukou těch nejváženějších bratrů.⁸³⁹ Obšírně se také zabýval vhodným kázněním, napomínáním a trestáním, respektive řešením hříchů.⁸⁴⁰ obecným principem bylo při neposlušnosti nejprve napomenout, pokud to nepomohlo, trestat (i přede všemi), a pokud ani to nevedlo k nápravě, „odříznout z těla“. Na rozdíl od Pachomia tak Basil nenabádal uchylovat se „okamžitě“ k bičování, na druhou stranu zatvrzelé osoby nabádal vykázat ze společenství a zcela se od nich oddělit,⁸⁴¹ a dokonce jim pak neotevřít, ani kdyby hledali pomoc či ochranu v nouzi.⁸⁴² I v tomto je v porovnání s Pachomiem (a natož s tradicí pouštních otců) patrný vliv biblického založení Basilova konceptu.

K takto razantnímu řešení Basil došel proto, že zřejmě jako vůbec první zároveň zastával závaznost rozhodnutí pro klášterní život. Svou formulací („zaslíbit se Bohu“) předznamenává později zažitý termín mnišského „slibu“. Toto „zaslíbení se Bohu“ k životu v klášterním společenství je podle něj posvátné a nezrušitelné, respektive jeho zrušení se rovná nejhoršímu odpadlictví.⁸⁴³ Ostatně, vyvěrá prý z křestního slibu (respektive má být jeho naplněním),⁸⁴⁴ jeho porušení tak vlastně považoval za popření křtu. Jelikož lze podle něj „zaslíbení se“ k životu v klášteře považovat za takto závazné, zdůrazňoval Basil (oproti Pachomiovi) důležitost instituce noviciátu.⁸⁴⁵ V basilovských klášterech měli být navíc vedle mužů a žen i děti. V jejich případě Basil doporučoval nepovažovat je rovnou za plnohodnotné mnichy, aby nemuseli být bráni za odpadlíky, pokud by neobstáli. Míra spánku či jídla jim měla být stanovena s ohledem na jejich věk a schopnosti, měly být vyučovány Písmu a cvičeni disciplíně, aby se posléze mohly stát plnohodnotnými členy společenství.⁸⁴⁶ Ani na dospělé obyvatele kláštera ale podle

⁸³⁴ DE MENDIETA, La système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien, s. 70.

⁸³⁵ Reg. fus. tr. 31.

⁸³⁶ Ibid. 41.

⁸³⁷ Srov. tvrzení, že „tento bod [tj. zřeknutí se vlastní vůle a poslušnost představenému] leží Basilovi snad nejvíce na srdci...“ (BONIS, Konstantinos. Basilios von Caesarea und die Organisation der christlichen Kirche im Vierten Jahrhundert. In: FEDWICK, Paul Jonathan [ed.]. *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1981, sv. 1, s. 333).

⁸³⁸ Reg. fus. tr. 48.

⁸³⁹ Ibid. 27.

⁸⁴⁰ Ibid. 51 a Reg. brev. tr. 3-20.

⁸⁴¹ Reg. fus. tr. 28.

⁸⁴² Ibid. 14.

⁸⁴³ Ibid. 14 a 36.

⁸⁴⁴ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství* 1, s. 232.

⁸⁴⁵ Srov. např. Reg. fus. tr. 13.

⁸⁴⁶ Ibid. 15.

Basila neměla být nakládána extrémní askeze, ani se jí sami (bez rozhodnutí představeného) neměli oddávat. Ideálem nebyly radikální asketické výkony, natož soupeření v nich, ale prostota a jednoduchost.⁸⁴⁷ To neznamenal opuštění askeze: „Život v komunitě byl opravdu chudý, Basileios sám měl jen jeden oděv, spalo se na podložce na zemi, jedlo se vegetariánsky, pila se voda.“⁸⁴⁸ A zejména sebezapření Basil vyzdvihoval jako nedílnou součást následování Krista.⁸⁴⁹ Zdrženlivost jakožto ctnost ale u Basila takřikajíc platila i pro asketické úsilí (alespoň v porovnání s dřívějšími asketickými koncepty).

Za vedený ohledem na vhodnost zdrženlivosti lze vnímat i Basilův pohled na modlitbu bez ustání, tradiční to mnišský imperativ. Basil si modliteb i zpěvu žalmů velmi cenil, káral však ty, kdo by se s výmluvou na ně vyhýbali práci. Ve výsledku tak nachází poměrně harmonickou rovnováhu mezi modlitbou a prací.⁸⁵⁰ Práci očividně preferoval manuální, nevylučoval ale ani, aby se omezené množství bratří intenzivně věnovalo studiu Písma.⁸⁵¹ Práce mu nově byla nejen nástrojem proti zahálce a pokušením z ní plynoucím, nýbrž též prostředkem k duchovnímu růstu a součástí služby Bohu.⁸⁵² Z tohoto chápání vyplývala taktéž až pozoruhodná vážnost v přístupu k pracovním nástrojům, považovaným za Boží majetek. Jejich zničení či ztráta tak byly považovány za svatokrádež.⁸⁵³ Vedle zodpovědnosti ve službě Bohu je v těchto Basilových pravidlech opět patrný princip vzájemnosti, zodpovědnosti za ostatní v klášterním společenství. Basil se ovšem nespokojil se vzájemností uvnitř jednoho kláštera. „Své“ kláštery usiloval začlenit do církve a zapojit do její činnosti: ukládal jim tak povinnosti vzdělávací (klášterní škola)⁸⁵⁴ a charitativní, respektive povinnost pomoci chudým a nemocným (mimo klášterní společenství).⁸⁵⁵ Basil tak svůj koncept konstruoval takovým způsobem, aby kláštery nebyly v rozporu s církví, ale naopak do ní byly živým způsobem zapojeny a začleněny: cenobité, jakkoli oddělení v ústraní, nemají být od církve co nejdále, ale být jí takřikajíc „na očích“ jako vzor, nyní – po Basilově odstranění nešvarů a začlenění mnišské tradice pevněji do církve a postavení na biblický základ – již přijatelný a prospěšný pro církev jako celek.⁸⁵⁶ Program „smíření a začlenění“ mnišské tradice s církví komponoval již Atanáš svým *Životem svatého Antonína*. Teprve Basil Veliký však nabídl vskutku funkční systém (ač samozřejmě nefungující vždy dokonale), směřující a začleňující monastické hnutí do církve tak,

⁸⁴⁷ Např. *ibid.* 22.

⁸⁴⁸ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství* 1, s. 232.

⁸⁴⁹ Např. Reg. fus. tr. 8.

⁸⁵⁰ *Ibid.* 37.

⁸⁵¹ DE MENDIETA, *La système cénobitique basilien comparé*, s. 70.

⁸⁵² VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství* 1, s. 242.

⁸⁵³ Reg. brev. tr. 144.

⁸⁵⁴ Děti se v ní učily zřejmě čtení, psaní, počítání, modlitbám a zpěvu žalmů. Např. Jan Zlatoústý posléze vybízel rodiče, aby své děti posílali do klášterních škol, alespoň než dospějí. NOVOTNÝ, *Mnišství na Blízkém východě*, s. 118.

⁸⁵⁵ DE MENDIETA, *La système cénobitique basilien comparé*, s. 71.

⁸⁵⁶ Srov. *ibid.*, s. 67.

aby je bylo možné považovat za pro církev prospěšné, a přitom si zachovalo svou existenci – když mnišství zbavil jeho nejkřiklavější anarchičnosti, individualismu a (přinejmenším latentního) sektářství.⁸⁵⁷

Na vzor prvotní jeruzalémské církve se Basil, na rozdíl od Pachomia, odkazoval výslovně a jednoznačně.⁸⁵⁸ Značně úspěšně se mu dařilo přimknout a reformovat asketický ideál k novozákonnímu, respektive biblickému sdělení, a přitom jej nepopřít, ale naopak spíše dále rozvinout. Mezi v nápodobě prvotní církve mu bylo pouze v církvi již za takřka naprosto samozřejmé považované asketické předporozumění. Sám Basil osobně dokonce pokračoval ještě o krok dále, takřkajíc za hranici svého konceptu ideálu, když na mnišství nerezignoval (a naopak významně zaštiťoval a podporoval jeho rozkvět), ale značnou část svého života a času věnoval službě církvi v konkrétním církevním úřadu v rámci hierarchie, obraně víry, pastorační péči i péči o potřebné věřící. S určitou mírou tolerance by se dala jeho existence připodobnit mnišskou apologetikou tak oblíbenému Janu Křtitelovi. Analogicky k němu vlastně jeho odchod do ústraní představoval přípravu ke službě, při níž zachoval ji neodporující dřívější asketické zvyky. Novozákonní ideální pojetí, podle kterého primát služby vyžaduje ochotu obstat v případné nutné (nikoli vyhledávané) „askezi“, stejně jako schopnost využít hojnost či výhodné okolnosti, ovšem ani sám osobně v jeho plnosti neobnovil a nenaplnil. Spíše než to se svým příkladem podílel na vytvoření nové obměny ideálu církevního služebníka: tj. ideál asketického a mnišství zaštiťujícího charismatického biskupa-ochránce víry.



Basil Veliký byl tvůrcem cenobitského ideálu. Na základě biblické exegeze (jakkoli pracující s origenovsko-asketickým předporozuměním) a vzoru prvotní církve (dle 2. a 4. kapitoly *Skutků apoštolských*) postuloval nevhodnost poustevnictví a nutnost bratrské lásky a vzájemnosti křesťanů. Mniši (ač sám se tomuto označení záměrně vyhýbal) žijící v klášteře měli být vzorovými křesťany svým zřeknutím se vlastní vůle, poslušností představenému, svou zdrženlivostí, pokorou, zbožností i službou druhým. Jejich příkladné křesťanství považoval za naplnění jejich křestního slibu, klášter tak měl představovat jakousi oázu pravého křesťanství. Vedle významných zásahů do vnitřního fungování klášterů se mu také dařilo kláštery začlenit do fungování a „systému“ církve, čímž vcelku úspěšně usiloval asketickou tradici „smířit“

⁸⁵⁷ *Ibid.*, s. 71.

⁸⁵⁸ Reg. fús. tr. 7.

s hierarchií. Basilův koncept se i díky osobnímu věhlasu jeho tvůrce,⁸⁵⁹ dokonce i díky jeho vznešenému původu, ale zároveň samozřejmě kvůli svému obsahu ujal jako normativní základ východního mnišství,⁸⁶⁰ přičemž na představeném klášteře spočívala zodpovědnost za přesnější vymezení fungování daného klášteře, respektive rozhodnutí početných záležitostí, které Basil ponechával jako do značné míry variabilní dle potřeby.⁸⁶¹

Cenobitský ideál se tak záhy ujal role stěžejního vyjádření nejen křesťanského asketického ideálu, ale vůbec křesťanského ideálu jako takového. Jde o výsledek zdlouhavého, ale logického vývoje od počátku křesťanské askeze přes poustevnictví až k odvratu od něj, během kterého byla mnišská tradice postupně – někdy takřkajíc samovolně, někdy „svrchu“ církevními synodami (Gangra)⁸⁶² či koncily (Chalkedon)⁸⁶³ – zbavena svých nejkřiklavějších nešvarů a vycizelována. Asketický ideál a jeho vývoj byl poháněn honbou za osobní spásou, vlastně od počátku tohoto konceptu nejen nadřazenou, ale v kontrastu k novozákonnímu pojetí stavěnou do nesmiřitelného protikladu k církevní službě. Ve svém vývoji k poustevnictví proto přináší potenciál a zčásti i realizaci vnitřní atomizace církve (vedle zároveň probíhajícího odštěpování v důsledku doktrinárních sporů). Poustevnictví jakožto v tomto smyslu jeho vrchol bylo ve své podstatě a z principu individualistické, až dokonce sobecké; chaotické, až dokonce anarchistické; a přinejmenším latentně sektářské, jakkoli motivované nejen vlivem pohanské filosofie, ale předně touhou osobní spásy tváří v tvář pokušením a „rušivým elementům“ plynoucím z rozvolňující se rigidity křesťanství v početně rostoucí církvi.

Jakkoli je snaha o vyhnutí se pokušením biblická⁸⁶⁴ (ač útěk před pokušením uvnitř církve představuje již i doktrinárně problematictější fenomén), trvalý či dlouhodobý pobyt v ústraní, tj. mnišský útěk ze světa (a natož církve), je reálně projevem slabosti, nikoli dokonalosti: Kristus od svých učedníků vyžadoval svatost při působení ve světě. Je proto fascinujícím paradoxem, že útěk před pokušením, nástrahami a „rušivostí“ světa, a dokonce i církve, se stal široce akceptovaným křesťanským ideálem. Nepřekvapuje naopak, že velmi záhy docházelo k systematickým (Pachomius) i nesystematickým (pobídky poustních otců) pokusům o řešení alespoň některých zásadních nešvarů poustevnictví. Potenciál mnišství vnímaly také nejvýznačnější církevní postavy, jimž byl ostatně asketický ideál mnohdy bytostně vlastní.

⁸⁵⁹ G. L. Kustas dokazuje, že Basil byl již za svého života označován jako „Veliký“ či jako „učitel víry“; KUSTAS, George L. Saint Basil and the Rhetorical Tradition. In: FEDWICK, Paul Jonathan (ed.). *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1981, sv. 1, s. 221-279.

⁸⁶⁰ „Mnišský stav je takový stav, který plně odpovídá Basilovým předpisům“ (NICON RAITHENSIS. *Pandectes* 4).

⁸⁶¹ Srov. VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství* 1, s. 237-238.

⁸⁶² K závěrům a vlivu synody v Gangře na mnišství viz SILVAS, *The Asketikon of St Basil the Great*, zejména s. 28.

⁸⁶³ K závěrům koncilu v Chalkedonu ohledně mnišství viz UEDING, Leo. Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus. In: GRILLMEIER, Aloys – BACHT, Heinrich (eds.). *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*. Sv. 2: Entscheidung um Chalkedon. Würzburg: Echter – Verlag, 1953, s. 569-676.

⁸⁶⁴ Srov. např. Přís 1:15, 2:12, 3:7, 4:14-15 etc.

Pokoušely se proto si (respektive církvi hlásící se k nikajskému vyznání) mnišské hnutí „přivlastnit“, začlenit a „smířit“ je s církví, respektive využít a proměnit „k obrazu svému“. Jako první toto úsilí vyvíjel Atanáš, nejvýrazněji pak Basil Veliký, zmínit lze ale kupříkladu i Evagria a další. Úspěch je možné v této snaze přiznat zejména Basilu Velikému, jenž však provedl v podstatě dekonstrukci mnišství jako takového. Vzhledem k jeho vlivu na další vývoj by bylo nejpřesnější pro vzniklý cenobitský koncept již dále termíny „mnich“ a „mnišství“ nepoužívat, jelikož jej Basil klade do protikladu k osamocené existenci poustevníků.

Výsledné cenobitství basilovského střihu bylo biblicky založené (ač biblickým výkladem s origenovsko-novoplatónským a asketickým předporozuměním), zbavené všech nejkřiklavějších nešvarů poustevnictví, a zejména začleněné do církve a „smířené“ s ní, pročež se také šířilo po celé církvi a stalo se takřka všeobecně vnímaným ideálem křesťanského života. Basil se díky intenzivní orientaci na Písmo v mnohém skutečně blížil novozákonnímu pojetí, není jen – vzhledem ke svému předporozumění a církevním i dalším okolnostem – schopen opustit již zažitě (ač Novému zákonu cizí) „asketické jádro“ ideálu. S přihlédnutím k tomu, že to představovalo v jeho době pro církev již prakticky axiom, lze konstatovat, že vědomě a úmyslně provedl úpravu k co nejbibličtějšímu pojetí, respektive v realisticky vzato takřka maximální možné míře k prvotním církevním ideálům a k ideálu prvotní církve (tj. v jeho pojetí k podobě církve dle 2. a 4. kapitoly *Skutků apoštolských*).

Prostřednictvím překladů⁸⁶⁵ a Basilových spisů znalých jedinců působících v západních oblastech dosáhl Basilův vliv i na Západ, kde spolu s Pachomiem a vlastním „západním“ zpracováním asketické tradice spoluurčoval rozkvět cenobitského mnišství. I v západních kláštorech bylo nutné na „teoretickém“ základě, vystavěném z valné části Basilem,⁸⁶⁶ konstruovat detailnější a praktický průběh klášterního života pokrývající řehole. Z těch se časem – oproti Východu, kde byl zachován „primát“ Basila – prosadila jako normativní řehole Benediktova, sama však přiznávající důležitost Basilova počínu.⁸⁶⁷

2.3 Benediktinský ideál a rané západní mnišství

Asketický ideál si ještě před rozvratem západořímské říše stihla osvojit i západní církev.⁸⁶⁸ Vývoj mnišství na Západě byl oproti Východu opožděný a v nezanedbatelné míře i

⁸⁶⁵ K vlivu Rufinova překladu podrobněji SILVAS, Edessa to Cassino, s. 247-259.

⁸⁶⁶ T. Špidlík popisuje západní mnišskou tradici jako „hluboce prosáknutou basilovským duchem“ (ŠPIDLÍK, Thomas. L'idéal du monachisme basilien. In: FEDWICK, Paul Jonathan (ed.). *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1981, sv. 1, s. 362).

⁸⁶⁷ RB 73,5.

⁸⁶⁸ Srov. FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 39-51 či CHADWICK, Owen (ed.). *Western Asceticism*. Louisville – London: Westminster John Knox Press, 1958, s. 25: „když Augustin zemřel, monastické ideály zachvacovaly všechny oblasti Západu s výjimkou Hispánie“.

odvozený,⁸⁶⁹ což však mělo i neopomenutelnou výhodu: z bohatství východních mnišských dějin a tradice si na Západě mohla církev vybírat a pro své potřeby modifikovat to, co se osvědčilo, a ignorovat to, co nikoli.⁸⁷⁰ Ačkoli se asketický mnišský ideál v západních oblastech šířil zprvu zejména v reakci na Atanášův *Život svatého Antonína*⁸⁷¹ a na působení jednotlivců považujících poustevnictví za ideální provedení asketického ideálu,⁸⁷² poustevnictví se na Západě v raném středověku skutečně masově neprosadilo.⁸⁷³ Tím nemá být řečeno, že by se na Západě nevyskytovali poustevníci,⁸⁷⁴ eremitství se však nestalo určujícím církevním elementem. Naopak, ač se poustevnictví nedočkalo oficiálního odsudku či zákazu, normativním uskutečněním asketického ideálu se stalo mnišství cenobitské, jakkoli považované kupříkladu Janem Kasiánem, klíčovou to postavou pro prvotní utváření západní monastické tradice,⁸⁷⁵ za pouhou přípravu pro ideální poustevnický život.⁸⁷⁶ Nezanedbatelnou roli v upřednostnění konceptu cenobitství sehrálo ztotožnění Filónem Alexandrijským popisovaných „therapeutů“,⁸⁷⁷ židovské asketické komunity⁸⁷⁸ z doby kolem přelomu letopočtu, s první generací křesťanů v Alexandrii.⁸⁷⁹ Ztotožnění jako první provedl Eusebios,⁸⁸⁰ přejal je však Jeroným, tj. další z klíčových postav utváření západní mnišské tradice.⁸⁸¹ Ten proto na základě Filónova popisu⁸⁸² ve svém vlivném spise *O vynikajících mužích* konstatoval, že „církev věřících v Krista zpočátku vypadala tak, jak se to nyní mniši snaží napodobovat“.⁸⁸³ Motivací k přijetí cenobitství tak na Západě byla mimo jiné (mylná) představa, že tato podoba asketického života odpovídá prvotní církvi.

Západní mnišství se zároveň obvykle neuchylovalo k radikálním projevům asketického umrtvování těla,⁸⁸⁴ tak typickým pro Egypt či Sýrii. (Výraznou výjimku představuje mnišství

⁸⁶⁹ HUDDLESTON, Gilbert. Western Monasticism. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1911 [cit. 13.10.2019] Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/10472a.htm>.

⁸⁷⁰ Srov. např. CASSIANUS IOANNES. *De institutis coenobiorum*, praef. 9.

⁸⁷¹ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 15-16.

⁸⁷² *Ibid.*, s. 16-19. Například samotného Atanáše, srov. CHADWICK, *Western Asceticism*, s. 25. Za vrcholné provedení asketického ideálu považoval poustevníky i kupříkladu Jeroným, viz COLEIRO, E. St. Jerome's Lives of the Hermits. *Vigiliae Christianae* 11/3 (1957), zejm. s. 167-171.

⁸⁷³ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 43.

⁸⁷⁴ K poustevnictví na Západě mezi lety 550-1150 viz LEYSER, Henrietta. *Hermits and the New Monasticism: A Study of Religious Communities in Western Europe 1000-1150*. New York, NY: Macmillan Education, 1984, s. 12-17.

⁸⁷⁵ PUZICHOVÁ, M. Vznik mnišství. In: BENEDICTUS NURSIAS. *Regula Benedicti. Řehole Benediktova*. Praha: Benediktinské arcipostství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1998, s. xxix.

⁸⁷⁶ Srov. CASSIANUS IOANNES. *Collationes patrum in scetica eremo* 18,4.6.11.

⁸⁷⁷ PHILO ALEXANDRINUS. *De vita contemplativa*.

⁸⁷⁸ COLSON, F. H. On the Contemplative Life or Suppliants (De vita contemplativa): Introduction. In: PHILO. *Philo in Ten Volumes*. Sv. 9. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985, s. 104.

⁸⁷⁹ Srov. CHADWICK, *Western Asceticism*, s. 13.

⁸⁸⁰ *HE* 2,17.

⁸⁸¹ Srov. např. SCHWAIGER, Georg (ed.). *Mönchtum, Orden, Klöster: Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ein Lexikon*. München: C. H. Beck, 2003, s. 13.

⁸⁸² RUNIA, David T. Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought, Alexandrian and Jew. *Studia Philonica Annual* 7 (1995), s. 148.

⁸⁸³ HIERONYMUS. *De viris illustribus* 11.

⁸⁸⁴ Srov. porovnání pojetí askeze u klíčových postav východního i západního mnišství: DIEM, Albrecht. The Limitations of Asceticism. *Medieval Worlds* 9 (2019), s. 112-138.

iroskotské.)⁸⁸⁵ Pokračovalo naopak zpravidla v linii mírnění askeze nastoupené Pachomiem a rozvinuté Basilem. Tato tendence je opět vysledovatelná již u Jeronýma. Ve svém dopise Marcelle předkládá klášterní život slovy, v nichž lze cítit mnohem spíše rustikální idylu než extrémní sebetřýznění některých egyptských či syrských poustevníků: „Tam čelední chléb a zelenina našima rukama zalévaná a mléko, lahůdka venkovská, lacinou sice, ale nevinnou jsou potravou. Tak žijících ani od modlitby spánek, ani od četby sytost neodtrhne. Léto-li jest, útulku stín stromový poskytne. Podzim-li, sama mírnost povětří a listí vespod nastlané ukážou místo k odpočinku. Na jaře pole kvítím omalováno a mezi švitořícím ptactvem žalmy slastněji se budou pěti. Nadejde-li zima a sněhová vánice, nebudu kupovati dříví a tepleji se mi bude bdíti nebo spáti. Co jistě vím, křehnouti nebudu.“⁸⁸⁶ Takovýto obraz byl umožněn skutečností, že namísto pouště se základním prostorem západního mnišství stává venkov, někdy divoký, přece jen však nikoli zcela nehostinný (v porovnání s egyptskou pouští, se kterou byl „ztotožňován“).⁸⁸⁷ Alternativa v podobě městského kláštera nebyla zcela ojedinělá, jelikož četné rané západní klášterní komunity vznikaly z impulsu jednotlivců-biskupů,⁸⁸⁸ kteří sehrávali významnější roli v církevním dění (jako např. Augustin, Honoratus, Martin z Tours a další) a kteří klášterní společenství někdy zřizovali ve svých domech.⁸⁸⁹ Častějším a takřikajíc typickým umístěním raně středověkého západního kláštera byl ale venkov.⁸⁹⁰

V citovaném Jeronýmově dopise se nachází také zmínka o „četbě“. Oproti východnímu mnišství mělo to západní větší podíl na „strážení vzdělanosti“ ve společnosti, což však bylo dáno spíše větší úrovni zachování vzdělanosti na Východě, klášterní studium nebylo západním specifikem ani vynálezem.⁸⁹¹ Přesto lze tvrdit, že důraz na studium je pro západní klášterní tradici typický⁸⁹² – byl vlastní již jak órigenovsky laděnému Kasiánovi,⁸⁹³ tak Jeronýmovi,

⁸⁸⁵ Podrobněji k askezi v iroskotském mnišství viz např. AUSLANDER, Diane Peters. Living with a Saint: Monastic Identity, Community, and the Ideal of Asceticism in the Life of an Irish Saint. In: WELLS, Scott – SMITH, Katherine Allen (eds.). *Negotiating Community and Difference in Medieval Europe: Gender, Power, Patronage and the Authority of Religion in Latin Christendom*. Leiden: Brill, 2009, s. 17-32; THOM, Catherine. *Early Irish Monasticism: An Understanding of Its Cultural Roots*. London: T&T Clark, 2006, s. 36-76 a BITEL, Lisa M. Ascetic Superstars (Irish nuns and monks). *Christian History* 17/4 (1998), s. 22-23.

⁸⁸⁶ HIERONYMUS. *Ep.* 43,3. (V češtině zde citováno dle JERONÝM, svatý. *Listy svatého Eusebia Jeronýma, kněze a učitele církve. Část první: listy od prvního do šedesátého čtvrtého dle pořadí časového*. S.l. [Stará říše]: Dobré dílo, 1917, s. 161).

⁸⁸⁷ K literárnímu „ztotožňování“ západního venkova s pouští (egyptských poustevníků) i k reálné interakci vybraných klášterů s (tudiž nikoli zcela nehostinným) okolím viz COUTINHO FIGUINHA, Matheus. Pro qualitate loci et instantia laboris: Monasteries and their Human and Natural Environments in Late Antique Gaul. *Medieval Worlds* 9 (2019), s. 82-111.

⁸⁸⁸ SCHWAIGER, *Mönchtum, Orden, Klöster*, s. 14.

⁸⁸⁹ Srov. FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 41 a 42.

⁸⁹⁰ *Ibid.*, s. 41.

⁸⁹¹ K mnišské vzdělanosti na konci starověku viz LARSEN, Lilian I. – RUBENSON, Samuel (eds.). *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

⁸⁹² Srov. GUTEK, Gerald L. *A History of the Western Educational Experience*. Long Grove, Illinois: Waveland Press, 1995, s. 82-83 či LECLERCQ, Jean. *L'Amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*. Paris: Éd. du Cerf, 1957.

⁸⁹³ Podrobněji ke Kasiánovu důrazu na vzdělání mnichů viz KRAWIEC, Rebecca. Monastic Literacy in John Cassian: Toward a New Sublimity. *Church History* 81/4 (2012), s. 765—795.

začleňujícím do vyučení asketického ideálu i biblickou výuku,⁸⁹⁴ a zejména pak Kasiánovy zásady následujícímu Cassiodorovi,⁸⁹⁵ jehož klášter Vivarium (a kláštery na jeho činnost navazující) si kladl za ústřední úkol opisování a zachování knih starověké vzdělanosti.⁸⁹⁶ Kláštery se tak i díky nim na Západě v raném středověku mohly stát oázami písemnictví a uchovávání vzdělanosti.

I další dva charakteristické rysy západního monasticismu je možné názorně ilustrovat u Jeronýma. V počátcích šíření asketického ideálu na Západě mezi nejhrořlivější jeho vykonavatele patřily dámy náležející do římských aristokratických kruhů, vedené právě Jeronýmem.⁸⁹⁷ V tomto asketickém aristokratickém ženském kruhu lze spatřovat jednak zárodek oproti východní tradici⁸⁹⁸ přece jen rozvinutějšího a četnějšího západního ženského mnišství⁸⁹⁹ a zároveň nesmírně podstatného a určujícího spojení mnišství a aristokracie, pro Západ posléze typického.⁹⁰⁰ Krokem blíže k prvotním ideálům byla pro Západ zpočátku typická bližší vazba klášterů na církve, respektive na biskupy:⁹⁰¹ prvotní církve neznala nic podobného mnišskému vyčleněnému samostatnému společenství,⁹⁰² a naopak veškeré tendence ke vzniku srovnatelných skupin nepodřízených autoritě apoštolů, respektive místních církevních služebníků striktně odmítala.⁹⁰³ „Trend“ užší vazby mnišského společenství na církve přes konkrétního biskupa, který započal na Východě, konkrétně u Basila a kapadockých otců,⁹⁰⁴ byl

⁸⁹⁴ Srov. HIERONYMUS, *Ep.* 35,1 či 45,2,2. Srov. také CAIN, Andrew. *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 79-80 *et passim*.

⁸⁹⁵ Podrobněji viz JONES, Leslie W. The Influence of Cassiodorus on Mediaeval Culture. *Speculum: A Journal of Medieval Studies* 20/4 (1945), s. 433-442 a BARNISH, S. J. B. The Work of Cassiodorus after His Conversion. *Latomus* 48/1 (1989), s. 157-187.

⁸⁹⁶ Srov. DROBNER, *Patrologie*, s. 642-648, zejm. s. 646 a až přepjaté zdůraznění této skutečnosti F. Heerem, viz HEER, Friedrich. *Evropské duchovní dějiny*. Praha: Vyšehrad, 2000, s. 41-42: „Protože gótská králové už nebyli sto ochránit tuto *civilitas*, jež je prapůvodní formou veškeré italské *civiltá*, stahuje se Cassiodorus zpět do Squillace a zakládá k záchraně této personální římsko-humanistické občanské kultury poustevnu a klášter. Klade důraz na modlitbu, manuální práci, četbu, duchovní i světské studium.“

⁸⁹⁷ SIMPSON, Jane. Women and Asceticism in the Fourth Century: A Question of Interpretation. In: SCHOLER, David M. (ed.). *Women in Early Christianity*. New York – London: Garland Publishing, 1993, s. 311 a CLARK, Elizabeth A. Theory and Practice in Late Ancient Asceticism: Jerome, Chrysostom, and Augustine. *Journal of Feminist Studies in Religion* 5/2 (1989), s. 35-36.

⁸⁹⁸ K ženám v počátcích východního mnišství viz TAMANINI, Paulo Augusto. The Ancient History and the Female Christian Monasticism: Fundamentals and Perspectives. *Athens Journal of History* 3/3 (2017), s. 243-247.

⁸⁹⁹ Pro raný středověk viz GAILLARD, Michèle. Female Monasteries of the Early Middle Ages (Seventh to Ninth Century) in Northern Gaul: Between Monastic Ideals and Aristocratic Powers. In: BURTON, Janet – STÖBER, Karen (eds.). *Women in the Medieval Monastic World*. Turnhout: Brepols Publishers, 2015, s. 75-96 či TIBBETTS SCHULENBURG, Jane. Women's Monastic Communities 500-1100: Patterns of Expansion and Decline. *Signs* 14/2 (1989), s. 261-292.

⁹⁰⁰ McNEILL, John T. Asceticism versus Militarism in the Middle Ages. *Church History* 5/1 (1936), s. 11-13.

⁹⁰¹ K jejím počátkům viz LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 21.

⁹⁰² Naopak, přes rozdílné důrazy a mnohé potíže i spory (srov. např. 1Kor 1-6) byl kladen velký důraz na jednotu církve (Ef 4:3-7), na to, že ta je jediným tělem (1Kor 12; Ef 1:23), které je vzájemně „provázané“, „uspořádané“, tj. jednotlivé údy si navzájem slouží (1Kor 12:14-21, zejm. v. 21), žádná z částí nefunguje autonomně, ani semi-autonomně. Bohem obdarovaní, dokonalejší mají tím spíše dopomáhat zbudování a jednotě celé církve (Ef 4:11-15).

⁹⁰³ Srov. nejen spory mezi frakcemi v Korintě (1Kor 1-5), ale také apoštolské odmítání dělit církve na křesťany židovského a pohanského původu či otroky a svobodné (1Kor 12:13), Pavlovo napomenutí Petra pro stranění se skupiny křesťanů (Gal 2:11-14) či varování před „opouštěním shromáždění“ (Žd 10:25; dle JBCZ) apod.

⁹⁰⁴ DE MENDIETA, La systéme cénobitique basilien comparé, zejm. s. 67.

na Západě velmi rychle osvojen, ale následně již v průběhu raného středověku také opouštěn – když kláštery aktivně usilovaly o exempci z pravomoci lokálního biskupa.⁹⁰⁵

Na rozdíl od Východu nebyla obsahem pozdně starověkého dědictví na Západě žádná normativní podoba mnišství. Východní mnišství se sice Basilovy „řehole“ vždy striktně nedrželo, jednotně se však Basilem jakožto společným vzorem honosilo.⁹⁰⁶ Obdobná role na Západě připadla až Benediktovi, a to nikoli okamžitě v době sepsání jeho řehole, ale s výrazným zpožděním. Období do prosazení *Benediktovy řehole* jakožto normy, označované jako doba „smíšené řehole“, ⁹⁰⁷ je charakterizováno rozmanitostí v uskutečňování cenobitského asketického ideálu.⁹⁰⁸ Zřejmě nejstarší západní řeholní pravidla přitom pocházejí z pera nejvýraznější osobnosti západní teologie, Augustina. Nejde však o ucelenou řeholi, ale o několik dokumentů věnujících se askezi, společnému životu mnichů či kleriků nebo mnišské práci.⁹⁰⁹ Snad i díky následným sporům o Augustinův odkaz a o jeho učení⁹¹⁰ se ani jeho pravidla neprosadila jako normativní. Žádná jiná řehole se pak nadlouho ani nepřiblížila splnění předpokladů, díky nimž se na Východě jako nosný ideál prosadil koncept Basilův.⁹¹¹ Dochované starověké a raně novověké západní řehole v naprosté většině svého obsahu nepřinášely hlubší, bibličtější či inovativnější přístup k mnišskému životu než Basil – i přes svá specifika a další dílčí osobité „detaily“ byly zpravidla eklektickým zpracováním východní tradice mnišství.⁹¹² „Nejzajímavější“⁹¹³ západní koncept z této doby, *Mistrova řehole* z 6. století,⁹¹⁴ sice významně ovlivnila *Benediktovu řeholi*,⁹¹⁵ sama se ale neprosadila. Náznak

⁹⁰⁵ K tomuto procesu podrobněji viz RENNIE, Kriston R. The Normative Character of Monastic Exemption in the Early Medieval Latin West. *Medieval Worlds* 6 (2017), s. 61-77.

⁹⁰⁶ MORISON, *St. Basil and His Rule*, s. 132-133.

⁹⁰⁷ GRABOWSKY, Annet – RADL, Clemens. A Review of Recent Scholarship. In: ARDO. *Benedict of Aniane, The Emperor's Monk: Ardo's Life*. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 2008, s. 4.

⁹⁰⁸ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 53.

⁹⁰⁹ „Augustinova/Augustinovy řehole se dochovaly v celkem devíti exemplářích“ (DROBNER, *Patrologie*, s. 555) roztroušených v souboru Augustinových spisů. Současný stav bádání o Augustinově řeholi viz LAWLESS, George. *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*. Oxford: Clarendon Press, 1987.

⁹¹⁰ Srov. LOHSE, *Epochy dějin dogmatu*, s. 101-104.

⁹¹¹ Tj. původ z pera všeobecně uznávané, klíčové osobnosti církevního vývoje a kvalitativní překonání dosavadních výplodů mnišské tradice.

⁹¹² Srov. LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 22.

⁹¹³ Srov. DE VOGÜÉ, DE VOGÜÉ, Adalbert. Struktura a vedení mnišské komunity: Podle Benedikta a jeho okolí. In: DE VOGÜÉ, Adalbert. *Mnišská komunita*. Benediktinské sešity, sv. 3. [Praha: Čeští benediktini, 1993], s. 15-26 *et passim*.

⁹¹⁴ *Regula Magistri*, nejstarší dochovaný rukopis pochází z Apeninského poloostrova přibližně z roku 600 (Paris, Latinus 12205).

⁹¹⁵ Priorita *Mistrovy řehole* je již poměrně všeobecně přijímaným názorem (srov. KNOWLES, David. *Great Historical Enterprises and Problems in Monastic History*. Edinburgh: Thomas Nelson and Sons, 1963, s. 195), občasné námitky vůči ní (např. DUNN, Marilyn. Mastering Benedict: Monastic Rules and Their Authors in the Early Medieval West. *The English Historical Review* 105/416 [1990], s. 567-594 a *idem*. The Master and St Benedict: A Rejoinder. *The English Historical Review* 107/422 [1992], s. 104-111) bývají přesvědčivě vyvráceny (viz např. DE VOGÜÉ, Adalbert. The Master and St Benedict: A Reply to Marilyn Dunn. *The English Historical Review* 107/422 [1992], s. 95-103). S objevem závislosti *Benediktovy řehole* na *Mistrově řeholi* přišel Augustin Genestout a zveřejnil jej ve své stati GENESTOUT, Augustin. La Règle du Maître et la Règle de S Benoît. *Revue d'Ascétique et de Mystique* 21 (1940), s. 51-112. Viz také debatu o Genestoutově tezi, např. McCANN, Justin. The Rule of the Master. *Downside Review* 57 (1939), s. 3-22 či ÁLAMO, Mateo del. La Règle de Saint Benoît éclairée par sa source, la Règle du Maître. *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 34 (1938), s. 740-755.

snahy o jednotný normativní koncept lze pozorovat již v díle Jana Kasiána.⁹¹⁶ Přesto trvalo prosazení monastické uniformity v podobě normativity *Benediktovy řehole* značnou část raného středověku. Mezitím si jednotlivé kláštery tvořily vlastní pravidla, mnohdy kombinací různých prvků rozličných součástí cenobitské tradice, často například syntézou *Benediktovy* a *Kolumbánovy řehole*.⁹¹⁷

Stěžejním pramenem pro bádání o benediktinském ideálu je *Benediktova řehole*. Její nejstarší dochovaný rukopis (Codex Oxoniensis) pochází z 8. století, jedná se však o *textus interpolatus*, o text redakčně upravený se záměrem vyjasnit obtížné pasáže.⁹¹⁸ *Textus purus* byl podle všeho přinesen do Říma ihned po zničení Monte Cassina Langobardy a při obnovení kláštera papežem Zachariášem mnišskému společenství darován. Opis tohoto textu si vyžádal Karel Veliký. Dodnes se dochoval opis zmíněného opisu, tzv. Codex Sangallensis 914, všeobecně přijímaný jako věrná podoba originální *Benediktovy řehole*.⁹¹⁹ Podle Drobnera „Benediktovo autorství není možné vážně zpochybňovat“.⁹²⁰ A skutečně neexistuje pádný důkaz proti Benediktovu autorství, ovšem ani přímý důkaz pro ně: samotný text řehole jméno autora neobsahuje a Řehořova zmínka o Benediktově sepsání řehole teoreticky nemusí nutně odkazovat právě na řeholi pojmenovanou posléze jako *Benediktova řehole*. Právě jednotná, ani později výrazněji nezpochybňovaná tradice považující za jejího autora Benedikta z Nursie je ovšem nejzákladnějším argumentem. Otázka, zda ji ale Benedikt sepsal postupně sám, nebo se na jejím sepsání podílel drobnými úpravami a doplňky i někdo další,⁹²¹ není dosud jednoznačně zodpovězena. Pro účely této práce však její řešení není zásadní, jelikož v dochované podobě představuje spis jednotný celek, vzniklý již v 6. století a stojící jako základ zkoumaného benediktinského ideálu.⁹²²

Nejstarší pramen výslovně zmiňující Benedikta z Nursie představuje krátká oslavná báseň mnicha Marka z Monte Cassina, sepsaná s velkou pravděpodobností mezi lety 543 a 581.⁹²³ Báseň se obsírně věnuje Benediktovu příchodu na Monte Cassino a jím provedenému pokřesťanství místa. Jen okrajově a bez zmínky o konkrétní lokalitě je naznačena Benediktova mnišská minulost před příchodem na Monte Cassino.⁹²⁴ Lze ji považovat za doklad Benediktova pobytu na Monte Cassinu i toho, že zde zřídil a vedl mnišskou komunitu.

⁹¹⁶ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 53.

⁹¹⁷ Spojení Benediktovy a Kolumbánovy řehole je doloženo např. v klášteře Fleury (LEODEBODUS. *Charta qua Leodebodus, Abbas Sancti Aniani, plurima dona confert monasteriis Sancti Aniani et Sancti Petri Floriacensis.*)

⁹¹⁸ ELLEGAST, B. – GARTNER, J. Latinský text Řehole. In: BENEDICTUS NURSIAS. *Regula Benedicti. Řehole Benediktova*. Praha: Benediktinské arciepiškopství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1998, s. li.

⁹¹⁹ *Ibid.*, s. lii.

⁹²⁰ DROBNER, *Patrologie*, s. 653.

⁹²¹ Řehole totiž prokazatelně nebyla sepsána v současné podobě najednou, byla několikrát přepracována a doplňována (*ibid.*).

⁹²² *Ibid.*

⁹²³ McCANN, Justin. Mark of Monte Cassino. *The Ampleforth Journal* 27/3 (1922), s. 164.

⁹²⁴ MARCUS CASSINENSIS. *Carmen de S. Benedicto*.

Druhý pramen o Benediktovi ještě z 6. století tvoří druhá kniha *Rozmluv* římského biskupa Řehoře I. Řehořovo autorství bylo opakovaně zpochybňováno,⁹²⁵ zůstává ovšem většinovým badatelským konsenzem.⁹²⁶ Potíž nespočívá tolik v Řehořově autorství, jako ve výpovědní hodnotě samotné knihy pro rekonstrukci Benediktovy osoby a jeho životního běhu, respektive pro rekonstrukci benediktinského ideálu. Řehoř se totiž primárně zabývá Benediktovi připisovanými zázraky, jimiž dokládá jeho „jednotu s Kristem“ a „soustředuje... na soudobé opatství mnohotvarou a staletou prestiž největších světců bible“,⁹²⁷ zajímá jej „biblický typ muže Božího a divotvůrce“,⁹²⁸ Benedikta předkládá jako „ideálního opata“, a dokonce postuluje, že „zaujal místa“ apoštolů Petra a Pavla.⁹²⁹ Očividně se snahou o co nejbližší podobnost biblickým předobrazům předkládané Benediktovy činy ovšem právě tím vyvolávají pochybnost o své historicitě. Benedikt se v Řehořově podání stává jakýmsi sjednocením nejvýznamnějších biblických postav v jediné osobě nade všemi vynikajícího světce. Řehoř se sice odvolává na čtyři významné benediktinské mnichy,⁹³⁰ z jejichž svědectví vychází, těžko však ve výsledném znění nespátřovat zpětnou glorifikaci duchovního otce benediktinského mnišství. Líčení se navíc v detailech rozchází i s básní Marka z Monte Cassina, jejíž znění se ovšem zdá potvrzovat architektonický výzkum.⁹³¹ Text vyvolává neřešitelné otázky: Je například Řehořův popis setkání Benedikta s Totilou⁹³² historickým faktem? Nebo jde o Řehořovu fabulaci na základě skutečného Benediktova výroku o Totilovi? Či se jedná o zpětné připisování prorockých schopností jedinci považovanému jeho následovníky za prorockého ducha své doby? Zjevné je, že text je svým žánrem hagiografií, zároveň je však těžko představitelné, že by nebyl vůbec založen na existující tradici, kterážto nemohla vzniknout bez jakéhokoli historického podkladu. Jak rozsáhlá a co přesně vypovídající je tato faktická kostra, překrytá nánosem glorifikující a typizující programové hagiografie, nelze s jistotou říci. Ve své práci proto raději zastávám minimalistické stanovisko a druhou knihu *Rozmluv* nevyužívám pro analýzu samotného obsahu benediktinského ideálu sděleného *Benediktovou řeholí*, ale takřka výlučně pro zkoumání následného jeho rozšíření a prosazení. Podobně i další, pozdější

⁹²⁵ Poslední významné zpochybnění Řehořova autorství viz CLARK, Francis. *The Pseudo-Gregorian Dialogues*. Studies in the History of Christian Thought 27 et 28. 2 sv. Leiden: Brill, 1987.

⁹²⁶ Srov. odmítnutí Clarkovy hypotézy, viz MEYVAERT, Paul. The Enigma of Gregory the Great's Dialogues: A Response to Francis Clark. *The Journal of Ecclesiastical History* 39/3 (1988), s. 335-381.

⁹²⁷ DE VOGÜÉ, Struktura a vedení mnišské komunity, s. 37.

⁹²⁸ *Ibid.*, s. 36.

⁹²⁹ *Ibid.*, s. 38.

⁹³⁰ *Dial.*, prol.

⁹³¹ Podle Řehoře přichází na Monte Cassino s několika učedníky (*Dial.* 2,8), podle mnicha Marka sám (MARCUS CASSINENSIS. *Carmen de S. Benedicto*). Řehoř uvádí, že zde modloslužba probíhala k počtě Apollóna (*Dial.* 2,8). Architektonický výzkum však dle L. Tostiho potvrdil verzi mnicha Marka, tj. že se jednalo o chrám Jovův (MARCUS CASSINENSIS. *Carmen de S. Benedicto* 4 et passim), srov. TOSTI, Luigi. *Saint Benedict; an historical discourse of his life*. Transl. W. Woods. London: Kegan Paul, 1896, s. 85.

⁹³² *Dial.* 2,15.

relevantní prameny sehrávají v mé analýze benediktinského ideálu oproti *Benediktově řeholi* až druhotnou roli.

Postava tvůrce řehole, která se několik staletí po svém vzniku stala normou západního mnišství, tak dosud zůstává „zahalena v mlze“, či spíše v nábožném hagiografickém „oparu“. Samotná řehole neobsahuje explicitní biografické údaje a z jejích implicitních obrysů Benediktovy osobnosti nelze jeho životní dráhu rekonstruovat. Řehořova druhá kniha *Rozmluv* zas nabízí natolik programový, teologizovaný a pro Řehořovy záměry konstruovaný obraz Benedikta,⁹³³ že nutí přistupovat obezřetně i k té nejzákladnější kostře průběhu Benediktova života, kterou předkládá.⁹³⁴ A nejstarší pramen, báseň mnicha Marka z Monte Cassina, není z informativního hlediska sdílný. Úplné odmítnutí Benediktovy existence však nepovažuji za obhajitelné.⁹³⁵ Rekonstrukce pravděpodobné základní linie Benediktova života z Řehořova popisu vede k dataci jeho působení do 6. století a vykresluje následující obraz: Dříve než založil klášter na hoře Monte Cassino,⁹³⁶ strávil Benedikt zřejmě nějaký čas poustevnickým životem.⁹³⁷ V tu dobu se k němu přidali první následovníci a ze samoty jeho jeskyně mohl být přemluven k vedení nedalekého kláštera. Jeho působení v něm ovšem nebylo přijato s nadšením, ale naopak vyvolalo značný odpor, pročež klášter opustil. Brzy se kolem něj však opět začali shromažďovat následovníci, z nichž utvořil asketické společenství, které se rozrostlo na drobný svaz malých klášterních komunit v Subiaku.⁹³⁸ Přibližně roku 529 – ať již v reakci na konflikty s místním klérem, či kvůli jiné příčině – oblast opustil a založil klášter na hoře Monte Cassino, kde zničil dosavadní pohanský chrám.⁹³⁹ V tomto klášteři již jako opat působil až do konce svého života.⁹⁴⁰ Jakkoli by detaily Benediktova života mohly být nápomocné pro interpretaci benediktinského ideálu, jeho vzniku, vývoje i postoje jeho autora k dosavadní mnišské tradici, fakt, že se nedochovaly, respektive nemožnost je věrohodně rekonstruovat z pozdějšího, dosti tendenčního a spíše pohled mnišské komunity z Monte

⁹³³ Ve snaze o co nejpozitivnější vyjádření této skutečnosti nabízí A. de Vogüé zhodnocení: „Génies autorů [tj. Řehořův] zde vstupuje do šťastné symbiózy s činy svého hrdiny, aby z nich vytvořil nevyčerpatelné poselství a nezapomenutelný obraz.“ (DE VOGÜÉ, *Struktura a vedení mnišské komunity*, s. 13).

⁹³⁴ Přes důrazné upozornění na její problematické prvky hájí např. Drobner její úlohu „stěžejního hodnověrného pramene, protože obsahuje mnoho přesných a podrobných, zčásti také jiným způsobem ověřitelných faktů a dat“ (DROBNER, *Patrologie*, s. 649). Klíčovým důvodem pro obhajobu hodnověrnosti tohoto pramene křesťanskými (zejména katolickými) badateli a apologety se však zdá být spíše fakt, že zpochybnění Řehořovy výpovědi by vedlo k nutnosti konstatování naprosté absence věrohodných informací o osobě a životě Benedikta z Nursie.

⁹³⁵ Tak proti např. J. Friedovi, jenž Benedikta z Nursie považuje za pouhý „mýtus“, podrobněji viz FRIED, Johannes. *Gedächtnis in der Kritik: Chlodwigs Taufe und Benedikts Leben*. In: FRIED, Johannes. *Der Schleier der Erinnerung: Grundzüge einer historischen Memorik*. München: C. H. Beck, 2004, s. 333-357, zejm. s. 344-357.

⁹³⁶ Dial. 2,8.

⁹³⁷ *Ibid.* 2,1.

⁹³⁸ *Ibid.* 2,3.

⁹³⁹ Podle Řehoře přichází na Monte Cassino s několika učedníky (*ibid.* 2,8), podle mnicha Marka sám (MARCUS CASSINENSIS. *Carmen de S. Benedicto*).

⁹⁴⁰ Benediktova smrt je tradičně kladena do roku 547. Badatelé ale spekulují o pozdějším datu, nejzazší hájí E. Manning, a to rok 575.

Cassina reflektujícího popisu v *Rozmluvách*, mě donutil k rozhodnutí využít k analýze samotného obsahu benediktinského ideálu pouze autenticky dochované Benediktovo sdělení, tedy *Benediktovu řeholi*, nikoli jeho životní osudy či charakteristiku jeho osobnosti.

Benediktova řehole je pro tuto kapitolu pramen jednoznačně stěžejní, pro analýzu rozšíření a uplatnění benediktinského ideálu však využívám i další prameny. Vedle již zmíněné Řehořovy druhé knihy *Rozmluv* také významnou korespondenci, například Řehořovu či Venerandovu, prolog spisu *Smíření řeholí*⁹⁴¹ Benedikta z Aniánu či clunyjské *consuetudines* z pera Ulricha z Zellu a také hagiografická zpracování životů pro rozšíření benediktinského ideálu důležitých mnichů, jako *Život svatého Wilfrida*, či zejména Ardovu hagiografii Benedikta z Aniánu. U ní sice platí silné podezření z několika interpolací, to však nezpochybňuje, že v zásadě se jedná o text odpovídající Ardovým intencím.⁹⁴² Nelze však opomíjet Ardovu snahu vykreslit Benedikta z Aniánu jako analogii k Benediktovi z Nursie.⁹⁴³

Porovnání s dřívějšími mnišskými a prvotními ideály

Odpověď na otázku po vztahu *Benediktovy řehole* k východní mnišské tradici nejlépe poskytuje fakt, že je dílem značně eklektickým. Obšírně se přitom inspiruje nejen *Mistrovou řeholí* a spisy Augustinovými,⁹⁴⁴ ale taktéž dílem Pachomiovým,⁹⁴⁵ Basilovým,⁹⁴⁶ Kasiánovým⁹⁴⁷ i dalšími texty mnišské tradice. Ostatně, sama řehole vybízí ke studiu spisů Basilových⁹⁴⁸ i dalších otců, nepřímou také velebí původní egyptské poustevníky.⁹⁴⁹ *Benediktova řehole*, a potažmo benediktinský ideál, je tak mnišskému Východu v mnohém zavázána a hledí k němu s vděkem i obdivem. Její formulace jsou jasné v tom, že nemá zájem o zformování nového ideálu, a své sdělení ani nepovažuje za nový alternativní ideál, dokonce ani za nápravu ideálu existujícího, ale naopak je koncipuje jako pomoc k dosažení přejatého, chceme-li „východního“, mnišského ideálu.⁹⁵⁰ Benediktovo zpracování mnišské tradice tudíž v mnoha ohledech nepřináší zásadně nový koncept, přesto je však osobité.

V některých ohledech například v již dřívější tradici započatém vývoji pokračuje dále, nad rámec dosavadních konceptů, a to nejen v detailních konkrétnostech, ale i v systematickém

⁹⁴¹ K rukopisům, dataci a dalším podrobnostem ohledně díla viz CLAUSSEN, Martin A. Reims, Bibliothèque Carnegie, 806: a little-known manuscript of Benedict of Aniane's „Concordia regularum“. *Early Medieval Europe* 23/1 (2015), s. 1-42.

⁹⁴² Kritické hodnocení viz GRABOWSKY – RADL, A Review of Recent Scholarship, s. 15-24.

⁹⁴³ Srov. *ibid.*, s. 9.

⁹⁴⁴ FORTIN, John R. Saint Augustine's Letter 211 in The Rule of the Master and The Rule of Saint Benedict. *Journal of Early Christian Studies* 14/2 (2006), s. 225-234; viz také DROBNER, *Patrologie*, s. 558.

⁹⁴⁵ PUZICHOVÁ, Vznik mnišství, s. xxviii. Srov. také WIACKIEWICZ, Debora Justyna. Od Pachomiusza do Benedykta: *Officium Divinum* w regulach monastycznych. In: *Studia Theologica Varsaviensia* LVI/1 (2018), s. 163-198.

⁹⁴⁶ Srov. *RB* 73,5.

⁹⁴⁷ Srov. např. DUNN, Mastering Benedict, s. 593-594.

⁹⁴⁸ *RB* 73,5.

⁹⁴⁹ Např. *ibid.* 1,3-5.

⁹⁵⁰ Nejnázorněji viz *ibid.* 73.

pojetí. Nejvýraznější příklady představuje umírněnost *Benediktovou řeholí* předepisované askeze a její postoj k charismatickým projevům. Askezi se *Benediktova řehole* pochopitelně nevyhýbá a opakovaně zdůrazňuje zřeknutí se vlastní vůle,⁹⁵¹ poslušnost opatovi,⁹⁵² mezi dobrými skutky uvádí „káznění těla“,⁹⁵³ požaduje mlčenlivost,⁹⁵⁴ zapovídá humor⁹⁵⁵ a obsahuje i mnoho dalších asketických předpisů. Přesto například v porovnání s oslavovanými asketickými výkony poustevníků, jako třeba stylitů, předepisuje askezi zřetelně umírněnější. Ostatně, i prostor pro z iniciativy jednotlivého mnicha vycházející zpřísnění režimu omezuje na postní dny⁹⁵⁶ a podmiňuje souhlasným rozhodnutím opata.⁹⁵⁷ *Benediktova řehole* zároveň nemá problém povolit kupříkladu oblečení vhodné v daném podnebí,⁹⁵⁸ relativní dostatek jídla⁹⁵⁹ či spánku.⁹⁶⁰ Jakkoli užitá formulace vyznívá dosti neochotně, povoluje mnichům i omezenou každodenní míru vína.⁹⁶¹ Oproti v církvi již zaběhlým postním obdobím nepřidává navíc další posty.⁹⁶² A podobně jako již dříve Pachomius, a zejména Basil, vybízí také k přizpůsobení zacházení stavu konkrétního mnicha: dle jeho věku a zdraví, ale i schopností a potřeb.⁹⁶³ Není snad třeba obsáhle vypočítávat, v čem všem *Benediktova řehole* neprosazuje radikální askezi. Lze konstatovat, že relativní umírněnost v asketických požadavcích je jejím typickým rysem – odpovídajícím pojetí cenobitského mnišství jako předstupně poustevnického ideálu.⁹⁶⁴ *Benediktova řehole* nahrazuje pouštní samotu a odříkání radikálních asketů poslušností, manuální prací a modlitbami v dobře organizovaném a stabilním společenství.⁹⁶⁵ Již sama tak implicitně relativizuje výsadní postavení, které se askezi v mnišské tradici (a potažmo v křesťanství) dostalo, jakkoli tak činí jako nutný ústupek z domnělé dokonalosti.⁹⁶⁶ Tím pochopitelně není řečeno, že askezi neguje, jen na ni neklade onen primární důraz, vlastní nejen ideálu pouštních poustevníků, ale i kupříkladu Pachomiovi. Ponecháním mnoha konkrétních rozhodnutí v zacházení s mnichy na opatovi⁹⁶⁷ zároveň *Benediktova řehole* otevírá

⁹⁵¹ Např. *ibid.* 4,60.

⁹⁵² Např. *ibid.* 4,61.

⁹⁵³ *Ibid.* 4,11. Revidovaný překlad Alžběty Franecové na tomto místě čte „Držet své tělo v tuhé kázni“ (BENEDICTUS NURSIAS, *Řehole Benediktova*, s. 27).

⁹⁵⁴ *RB* 6.

⁹⁵⁵ *Ibid.* 6,8.

⁹⁵⁶ *Ibid.* 49,5-7.

⁹⁵⁷ *Ibid.* 49,8-10.

⁹⁵⁸ *Ibid.* 55,1.

⁹⁵⁹ *Ibid.* 39.

⁹⁶⁰ Srov. *ibid.* 8,2. Srov. také řád dne dle *ibid.* 48.

⁹⁶¹ *Ibid.* 40,6-7.

⁹⁶² Srov. *ibid.* 41.

⁹⁶³ *Ibid.* 34,1-4; 35,1; 36; 37 *et passim*.

⁹⁶⁴ Srov. *ibid.* 1,3-5 a 73.

⁹⁶⁵ STEELE, Helen. St Benedict of Nursia: The Birth of Western Monasticism. [online]. [Cit. 8.9.2019] Dostupné na: <http://www.guernicus.com/academics/pdf/stbenedict.pdf>.

⁹⁶⁶ Srov. *RB* 73.

⁹⁶⁷ *Ibid.* 2,24-25.27-28.31-32. Srov. „Dosti často se Benedikt výslovně vyhýbá přesnému určování jednotlivých observancí, protože je chce přenechat rozhodnutí vládnoucího opata.“ (DE VOGÜÉ, *Struktura a vedení mnišské komunity*, s. 31).

dveře k dalšímu možnému uvolnění asketických prvků.⁹⁶⁸ V mírnění askeze překonává nejen Pachomia, ale podle mého názoru i Basila.⁹⁶⁹ Vzhledem k apoštolskému pragmatickému postoji k „askezi“ lze tuto charakteristiku *Benediktovy řehole* považovat za krok blíže k prvotním ideálům, jakkoli se zdá být očividné, že řehole tento krok činí nikoli jako vědomé zdokonalení dřívější příliš radikálně asketické praxe, ale naopak jako ústupek z představy jejího autora o dokonalém mnišském životě, učiněném pro jím poznanou nereálnost prosazení striktnějších předpisů a v zájmu formulování životaschopného konceptu, narážejícího při realizaci méně na neschopnost mnichů dostát předkládaným požadavkům a souvisejícím potížím.⁹⁷⁰

Druhý příklad systematické modifikace mnišské tradice ve směru jejího dějinného vývoje, ovšem nad jeho dosavadní rámec, představuje aspekt *Benediktovy řehole*, který se zřetelně vyjevuje při komparaci ducha *Benediktovy řehole* a druhé knihy *Rozmluv* Řehoře I. Tyto dva prameny se totiž závažným způsobem rozcházejí v pohledu na charismatické projevy. Nehledě na výpovědní hodnotu Řehořova pojednání o Benediktovi pro rekonstrukci jeho skutečné osobnosti a jeho průběhu života lze konstatovat, že v druhé knize *Rozmluv* jsou právě zázračné, prorocké, charismatické projevy nejcharakterističtější a všudypřítomným rysem.⁹⁷¹ V ostrém kontrastu s tím představuje *Benediktova řehole* spis až takřka anti-charismatický. Rozpor není dán jen odlišností žánru obou pramenů. Když už totiž *Benediktova řehole* mnichovi možnost „inspirace božské milosti“ výjimečně přiznává, je očividné, že jde o bez nadšení učiněný ústupek, respektive spíše o cosi, co si netroufá netolerovat, ač to koncepčně do vytvořeného systému nezapadá: „Modlitba má být proto krátká a čistá, ledaže by se snad prodloužila inspirací božské milosti. Ve shromáždění má však být modlitba krátká v každém případě (*omnino*).“⁹⁷² Friedrich Heer vidí v *Benediktově řeholi* „rozhodné odmítnutí východního mnišství s jeho těkavostí, prorocstvími a posedlostí duchem“.⁹⁷³ To považuji za hodnocení zásadně mylné, vedené vlastní Heerovou ideou, pro niž se snaží *Benediktovu řeholi* poněkud násilně využít, jelikož řehole k východnímu mnišství prokazatelně vzhlíží s obdivem a nic v ní nenasvědčuje tomu, že by k východnímu mnišství vyjadřovala jakýkoli odpor. Domnívám se však, že Heerově tezi lze po zásadní korekci přiznat dílčí platnost: Eliminací prostoru pro charismatické prvky a absolutním důrazem na poslušnost opatovi snad *Benediktova řehole* skutečně mohla reagovat na výstřelky přítomné například ve vyprávěních

⁹⁶⁸ Její relativní umírněnost v pojetí askeze je taková, že předkládaný ideál již nelze zcela vystihnout slovem „asketický“. Ne proto, že by četné asketické prvky neobsahoval, ale protože askeze zde ztrácí své tak radikálně výsadní postavení, zejména ve prospěch liturgické činnosti.

⁹⁶⁹ Pachomia teoreticky i prakticky, Basila spíše teoreticky, totiž v umenšené významnosti přikládáné askezi v celém jejím konceptu.

⁹⁷⁰ Srov. např. *RB* 18,25 či 40,6.

⁹⁷¹ Benediktovo rozličné zázračné jednání je přítomné prakticky ve všech 38 kapitolách druhé knihy *Rozmluv*.

⁹⁷² *RB* 20,4-5.

⁹⁷³ HEER, *Evropské duchovní dějiny*, s. 42.

o pouštních otcích a připisovaných charismatickému působení. Tendence k jejich omezení je však znatelně patrná i v rámci východní mnišské tradice a její přítomnost – byť radikálnější – v *Benediktově řeholi* v žádném případě není projevem odmítnutí východního mnišství. Cíl razantní obezřetnosti *Benediktovy řehole* vůči charismatickým projevům spatřuji opět ve vytvoření dlouhodobě životaschopného, funkčního modelu, nevyžadujícího opakované korekce a neohrožovaného přílišnými výkyvy, způsobenými případnými charismatickými výstřelky, s nimiž se – jakožto s typickou součástí poustevnictví – mohl Benedikt setkat i osobně před odchodem na Monte Cassino.

Nehledě na vztah k východnímu mnišství i na pravou příčinu zmíněného posunu jde ale o krok vzdalující se prvotním ideálům, a to o krok zjednodušeně řečeno vedený touhou po zabránění nešvarům a zlému, byť i na úkor něčeho dobrého, podobně jako například při prosazování mlčenlivosti.⁹⁷⁴ V prvotní církvi se totiž výslovně od křesťanů očekávalo, že budou hovořit⁹⁷⁵ i jednat⁹⁷⁶ dle osobního⁹⁷⁷ vedení⁹⁷⁸ Duchem svatým.⁹⁷⁹ *Benediktova řehole* v důsledku umožňuje pouze charismatičnost opata, řadovému mnichovi pro charismatické projevy, a dokonce ani pro osobní vedení Duchem svatým neponechává téměř žádný prostor – řadový mnich nemá být osobně veden Duchem svatým, ale ve všem poslušný opata –, a tudíž je vlastně upírá. Nejen, že se tak vzdaluje od prvocírkevních ideálů, vzdaluje se i od toho, co je Novým zákonem předkládáno jako pro křesťana normální, či dokonce nezbytné,⁹⁸⁰ a svým konceptem ideálu tak v důsledku neguje to, co prvotní církev chápala jako naplnění starozákonních zaslíbení.⁹⁸¹ Lze však zároveň zhodnotit, že z dlouhodobého hlediska tím zajišťuje podstatné navýšení „trvanlivosti“ svého konceptu, přetrvávajícího následně po několika staletí, jakkoli nikoli bez výkyvů a otřesů.

Benediktova řehole výslovně a opakovaně neguje, že by předkládala skutečný ideál v jeho plnosti. Za ten dosti explicitně označuje poustevnictví.⁹⁸² Řehole tvoří pouze „minimum, načrtnuté jen pro začátek“⁹⁸³ – a na rozdíl od cenobitů, „poustevníci [již] ... nejsou... začátečníci“.⁹⁸⁴ V porovnání s pouštními otcí jsou cenobité jednoduše nedostateční: „Kéž bychom tak my, vlažní, za celý týden vykonali to, co naši svatí Otcové, jak čteme, statečně

⁹⁷⁴ *RB* 6,3-4.

⁹⁷⁵ Srov. 1Kor 2:13 či 12:3.

⁹⁷⁶ Srov. Řím 8:1.4.9.14.

⁹⁷⁷ Srov. J 14:17.

⁹⁷⁸ Srov. J 14:26, 16:13 či Řím 8:14.

⁹⁷⁹ Srov. také Sk 2:4.17-18.33.38, 5:32.

⁹⁸⁰ Srov. 1Kor 12:7 („každému“) či Řím 8:9 („Kdo nemá Ducha Kristova, ten není jeho.“).

⁹⁸¹ Srov. např. Jer 31:31-33 či Joel 2:28-29.

⁹⁸² *RB* 1,3-5.

⁹⁸³ *Ibid.* 73,8.

⁹⁸⁴ *Ibid.* 1,3.

splnili za jediný den!“⁹⁸⁵ Jakkoli lze zčásti tyto a podobné výroky řehole připsat ostentativní skromnosti a pokoře, je zřejmé, že její autor stejně jako Pachomius seznal, že poustevnictví je pro většinu lidí neschůdnou (a snad již i proto dokonalejší) cestou, protože přináší cenobitství jakožto ústupek lidským slabostem a nedokonalostem a jakožto v nejlepším případě předstupeň skutečného ideálu.⁹⁸⁶ V souladu s tím také dává ve své řeholi bedlivý pozor, aby „neustanovil nic tvrdého ani nic těžkého“⁹⁸⁷ a nic, co by mnichy zneklidňovalo či rmoutilo.⁹⁸⁸ Vytváří tak jakýsi ochranný „skleník“ (klášter), v jehož prostoru pod cizím vedením (opata a řehole)⁹⁸⁹ a s maximálně omezenými pokušeními může každý křesťan (mnich) žít dle evangelia a dojít spásy. Striktně vzato tak cenobitství skutečně není ideálem, ale pomocí slabým, kteří přinejmenším prozatím sami nejsou ideálu schopní, respektive udržitelným konceptem mnišství pro valnou většinu mnichů, pro všechny, kdo nejsou rovni těm nejvýjimečnějším křesťanským asketikům. To má ovšem dalekosáhlý důsledek: zamezení vykonání zlého je upřednostněno před vykonáním dobrého. *Benediktova řehole* po mniších požaduje mnoho dobrých skutků,⁹⁹⁰ snaží se však minimalizovat šanci k vykonání zlého i na úkor možného dobrého. Názorným příkladem je vedle již zmíněného postoje k charismatickým projevům zdůraznění mlčenlivosti: „Pro závažnost mlčenlivosti se proto má i dokonalým žákům dávat dovolení k řeči jen zřídka, i kdyby šlo o rozhovor užitečný, svatý a poučný.“⁹⁹¹ A zdůvodnění je prosté: „Neboť je psáno: *Velké žvanění se neobejde bez hříchu*.“⁹⁹² Tím ale řehole neguje Basilův krok k pojetí významně věrnějšímu prvotním ideálům. Basil právě na tomto bodě došel k závěru, že ideál nemůže spočívat v útěku před světem i církví do samoty: člověk je tak totiž sice vystaven menšímu pokušení, ale umenšuje také možnost konat dobré, respektive splnit všechna Ježíšova přikázání ke konání dobrého. Proto Basil postuloval ideálnost cenobitství spojeného s církví.⁹⁹³ *Benediktova řehole* jde o krok nazpět a formuluje cenobitství jen jako ústupek lidské slabosti a jako „nedokonalé“ poustevnictví (podobně jako Pachomius).

Benediktova řehole vznikla s největší pravděpodobností primárně pro komunitu na hoře Monte Cassino. Například z pasáže o oděvech se sice lze domnívat, že byl její text úmyslně formulován obecněji, a její autor tak měl na mysli i jiná mnišská společenství než pouze vlastní,⁹⁹⁴ z textu však nelze předpokládat, že by osnoval plošné prosazení své řehole na celém

⁹⁸⁵ *Ibid.* 18,25.

⁹⁸⁶ *Ibid.* 73.

⁹⁸⁷ *Ibid.*, prol. 46.

⁹⁸⁸ *Ibid.* 31,19.

⁹⁸⁹ *Ibid.* 1,2.

⁹⁹⁰ *Ibid.* 4.

⁹⁹¹ *Ibid.* 6,3.

⁹⁹² *Ibid.* 6,4, citováno Přís 10:19.

⁹⁹³ Reg. fus. tr. 1-7.

⁹⁹⁴ *RB* 55,1-6.

Západě. Přestože ji vědomě neseptisoval jako normativní text pro všechny křesťanské askety a přestože za plnohodnotný ideál očividně považoval poustevnictví v jeho dokonalé podobě, svou řeholi vědomě klade prakticky na roveň evangeliu,⁹⁹⁵ předkládá ji jako naprosto závaznou⁹⁹⁶ a zdá se očividné, že její dodržování považuje za nejvhodnější cestu k dosažení samotného ideálu.⁹⁹⁷ Nejzápadnějším důkazem tohoto sebehodnocení je inovace v podobě slibu dodržování *Benediktovy řehole*, zahrnutého v textu jako povinné ukončení noviciátu.⁹⁹⁸ Novic nesliboval jen „stálost, změnu mravů a poslušnost“⁹⁹⁹ obecně, ale „že bude všechno [tj. celý obsah řehole] zachovávat...“¹⁰⁰⁰ a že „je si vědom, že mu už od toho dne není podle zákona Řehole dovoleno... setřást ze sebe jho Řehole.“¹⁰⁰¹ Proto nepovažuji za nemístné hovořit již při analýze samotné *Benediktovy řehole*, tedy bez ohledu na její pozdější recepci, interpretaci a její prosazení, o benediktinském ideálu.

Sama *Benediktova řehole* klášter popisuje jako „školu služby Pánu“ (*dominici schola servitii*).¹⁰⁰² Mnichy ztotožňuje s žáky, kteří se v klášteře učí cestě pokory a dokonalosti od svého učitele-opata.¹⁰⁰³ Opat tak v Benediktově pojetí stojí na místě Kristově,¹⁰⁰⁴ obklopen svými žáky-mnichy v nápodobě Ježíšova vyučování jím vyvolených učedníků.¹⁰⁰⁵ V souladu s touto nápodobou Ježíšova působení disponuje opat prakticky absolutní pravomocí nad ostatními mnichy.¹⁰⁰⁶ Řehole ovšem velmi zdůrazňuje, že je má náležitě vychovávat,¹⁰⁰⁷ a to i svým příkladem,¹⁰⁰⁸ spravedlivě¹⁰⁰⁹ a laskavě o ně pečovat.¹⁰¹⁰ Nápodoba vzoru Ježíše a jeho učedníků je v tomto pojetí evidentní. *Benediktova řehole* však nepředepisuje své příkazy zcela jednostranně.¹⁰¹¹ Naopak, vzhledem k zastávanému „rozdělení“ pravomocí, tj. jejich plnému

⁹⁹⁵ Srov. např. *ibid.* 64,20-22.

⁹⁹⁶ Např. *ibid.* 3,7.11; 7,55 či 23,1-4.

⁹⁹⁷ Srov. *ibid.*, prol. 49-50 či 1,3.

⁹⁹⁸ *Ibid.* 58,14-16.

⁹⁹⁹ *Ibid.* 58,17.

¹⁰⁰⁰ *Ibid.* 58,14.

¹⁰⁰¹ *Ibid.* 58,15-16.

¹⁰⁰² *Ibid.*, prol. 45.

¹⁰⁰³ Opat je jako učitel označen např. v *ibid.* 2,4-6.11-13.23-24 či 6,6.

¹⁰⁰⁴ *Benediktova řehole* jej také ztotožňuje se starozákonním „služebníkem Božím“, když mu adresuje výrok ze 42. kapitoly *Knihy proroka Izajáše* (RB 64,13-16). Izajášovský „služebník Boží“ byl tradičně i v mnišské literatuře ztotožňován s Kristem, viz SCHEIBA, Manuela. The abbot as servant of God: the image of the abbot in the Rule of Benedict. *The American Benedictine Review* 69/4 (2018), s. 341-343.

¹⁰⁰⁵ Srov. např. Mt 5:1-2.

¹⁰⁰⁶ RB 3,2.5; 4,4.16-18; 7,34; 21,2; 23; 31,12; 32,1-2; 33,5 *et passim*.

¹⁰⁰⁷ „Jeho příkazy i učení ať v myslích žáků šíří kvas božské spravedlnosti“ (*ibid.* 2,5).

¹⁰⁰⁸ Slovy pozdější benediktinské interpretace: „Díky opatovu příkladu se celé mnišské společenství stane místem pastýřské péče, vyučování a uzdravení, místem, kde je viditelná Boží milost.“ (BURNLEY, Joanna. The Heart of Community: Mercy in the Rule of Benedict. *American Benedictine Review* 68/3 [2017], s. 250).

¹⁰⁰⁹ Srov. např. RB 2,16-17.34; 3,6.

¹⁰¹⁰ Srov. *ibid.* 2,23-27.31-32; 27.

¹⁰¹¹ Oproti *Mistrově řeholi* je tak v *Benediktově řeholi* vyzdvížení role opata jakožto Kristova náměstka nezanedbatelně umírněnější, obšírněji k této problematice viz např. JASPERT, Bernd. „Stellvertreter Christi“ bei Aponius, einem unbekannten „Magister“ und Benedikt von Nursia: Ein Beitrag zum altkirchlichen Amtsverständnis: Walter Schmithals zum 50. Geburtstag (14. 12. 1973); Rudolf Bultmann zum 90. Geburtstag (20. 8. 1974). *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 71/3 (1974), s. 291-324.

přisouzení opatovi, je snad až překvapivé, že řehole nejprve klade obšírný důraz na požadavky na opata¹⁰¹² a teprve poté požaduje od mnichů plné poddání se opatovi.¹⁰¹³ Adalbert de Vogüé správně označuje zamýšlený záměr této nápodoby: totiž že by „tím klášter byl jakýmsi pokračováním shromáždění prvních Kristových učedníků“, kde se „po svém nanebevstoupení neviditelný“ Kristus „dává zastupovat člověkem“,¹⁰¹⁴ tj. opatem. Prvotnímu ideálu se však ve skutečnosti *Benediktova řehole* touto snahou o nápodobu prvotního vzoru výrazně vzdaluje. Ten totiž spočíval v osobním učednickém následování Krista každým křesťanem,¹⁰¹⁵ jakkoli pochopitelně mezi křesťany mělo probíhat vzájemné poučení a vedení,¹⁰¹⁶ respektive jakkoli byla nutná organizace či ustanovení autorit.¹⁰¹⁷ *Benediktova řehole* ale toto následování nejen omezuje na mnichy, čímž je implicitně vyčleňuje nad ostatní věřící podobně, jako čněli Ježíšovi učedníci nad ostatními „sympatizanty“¹⁰¹⁸ (ač by se dalo argumentovat, že je ostatním výslovně neupírá,¹⁰¹⁹ přinejmenším latentní exklusivismus je z tohoto pojetí patrný), ale zároveň mezi učedníky a Krista klade mezičlánek v podobě opata, který není jen učitelem v Kristu, ale stojí na Kristově místě, je „Kristovým náměstkem v klášteře“.¹⁰²⁰ Tím vlastně neguje novosmluvní osobní vztah k Bohu, tvořící však jádro nejzákladnějšího vyjádření Nové smlouvy.¹⁰²¹ Namísto „otce“ jakožto vzoru (jako v egyptském poustevnictví) zavádí „opata“ jakožto zprostředkující úřad starozákonního ražení.¹⁰²² Zamýšlená nápodoba prvotních vzorů je tak ve skutečnosti zásadním úkrokem od prvotních ideálů. Opět se domnívám, že ustanovení tohoto schématu autority a prosazení této negace osobního vztahu každého křesťana přímo s Bohem odhaluje motivaci *Benediktovy řehole* nabídnout stabilní a dlouhodobě životaschopný model fungování klášterního společenství, respektive snahu omezit co nejvíce prostor pro interní „převraty“ a spory negací jeho „tradičního“ katalyzátoru v podobě přesvědčení jednotlivce o osobním Božím zjevení.

¹⁰¹² RB 2. Výstižně tuto skutečnost vyjadřuje de Vogüé: „Navíc je v RB roztroušeno mnoho upozornění pro opata, ze kterých vycítíme starost neznámou Mistru, totiž uchránit představeného před vlastní nedostatečností, aby se varoval chyb.“ (DE VOGÜÉ, *Struktura a vedení mnišské komunity*, s. 31).

¹⁰¹³ RB 5.

¹⁰¹⁴ VOGÜÉ, Adalbert de. Škola Kristova: Od Ježíšových učedníků po klášter Mistrův a Benediktův. In: VOGÜÉ, Adalbert de. *Mnišská komunita. Benediktinské sešity*, sv. 3. [Praha: Čestí benediktini, 1993], s. 3.

¹⁰¹⁵ Srov. J 8:12 a Mt 10:38. Tj. v pojetí prvotní církve ten, kdo se nestal „Ježíšovým učedníkem“, neměl být zván ani křesťanem.

¹⁰¹⁶ Srov. Sk 11:26; 1Tim 5:17; 1Kor 4:14 či 1Kor 14:31.

¹⁰¹⁷ Srov. Sk 14:23; Tit 1:5 či Ef 4:11-13.

¹⁰¹⁸ Srov. Ježíšovo odlišné promlouvání k zástupu „sympatizantů“ a k učedníkům v Mt 13.

¹⁰¹⁹ Srov. RB 53,2 a 64,4.

¹⁰²⁰ *Ibid.* 2,2.

¹⁰²¹ „Dám své zákony do jejich mysli a napíšu jim je na srdce. Budu jim Bohem a oni budou mým lidem. Pak už nebude učit druh druhá a bratr bratra a nebude vybízet: ‚Poznej Pána‘, protože mě budou znát všichni, od nejmenšího až do největšího.“ (Žd 8:10-11, resp. Jer 31:33-34).

¹⁰²² Srov. zprostředkující roli kněží, proroků (a soudců/kráľů) ve Starém zákoně. Srov. např. Ex 33:9-11, 34:29-35; Lv 1-7 *et passim*.

Více se prvocírkevnímu pojetí *Benediktova řehole* blíží svým vykreslením fungování kláštera jako jakési silně patriarchální rodiny, kterou svou prakticky neomezenou, ale moudrou a laskavou autoritou řídí opat (*abbas*) v roli otce.¹⁰²³ Přirovnání ke vztahu otce a syna je v mnišské tradici přítomné od doby pouštních otců. *Benediktova řehole* v tomto případě nepřináší novotu, jen starobylou metaforu uplatňuje s neobvyklou důsledností a dovádí do důsledků. Opat je tak pobízen k otcovskému, vlídnému přístupu s láskou, ale i přísností,¹⁰²⁴ má mnichům pomáhat,¹⁰²⁵ takřkajíc je vychovávat,¹⁰²⁶ a to zejména vlastním příkladem;¹⁰²⁷ má dokonce naslouchat radám ostatních,¹⁰²⁸ veškeré rozhodování¹⁰²⁹ i zodpovědnost za ně¹⁰³⁰ je ale nakonec v jeho rukách – a podřízen je pouze Bohu,¹⁰³¹ za předpokladu, že se pohybuje v mantinelech řehole.¹⁰³² Pomocnou¹⁰³³ i případně poradní¹⁰³⁴ roli „matky“ sehrávají – byť tak řeholí nejsou výslovně označeni – jím vybraní pomocní služebníci. I ti jsou však v důsledku zcela podřízení opatově libovůli.¹⁰³⁵ Zbylí mniši tvoří „potomstvo“, zbavené vlastní vůle a zcela odkázané na opatovo vedení jako malé děti na své rodiče a nabádané k bratrskému chování navzájem.¹⁰³⁶ Ztotožnění s takovouto rodinou přirozeně vede k četným požadavkům na opata, a zejména ke zdůraznění nutnosti poslušnosti všech mnichů opatovi. Mnich se jím obrazně řečeno zavazuje přijmout roli malého dítěte a vydat se „na pospas“ opatovu otcovskému rozhodování. Předpoklad v pozadí tohoto obrazu se zdá být vcelku prostý. Je podstatně pravděpodobnější, že se s pomocí stanoveného řádu podaří i v budoucnu v prostředí kláštera nalézt vždy jednoho morálně i jinak kvalitního jedince a ustanovit jej opatem a že se tento jedinec bude následně při vykonávání svého úřadu řídit pravidly danými řeholí, než že bude korektně, morálně i duchovně na výši stabilně a bez vnitřních konfliktů fungovat jakési „demokratické“ společenství vzájemně si rovných mnichů s názory na fungování kláštera legitimizovanými vlastním dojmem osobního Božího zjevení. To pochopitelně nebyl nový poznatek *Benediktovy řehole*, ta pouze usilovala nalézt životaschopný koncept, nabízející rovnováhu mezi zdůrazněním

¹⁰²³ Srov. *RB* 2,1.30. Ke konceptu představeného kláštera jakožto otce viz také BEWLEY, Philip John. *Paternal Metaphor in the Rule of Benedict: Its Origins in Biblical, Monastic, Ecclesial & Secular Traditions*. Melbourne 2009. Diploma thesis. Melbourne College of Divinity.

¹⁰²⁴ Např. *RB* 2,24.31-32.

¹⁰²⁵ *Ibid.* 64,8.

¹⁰²⁶ Srov. *ibid.* 2,8

¹⁰²⁷ *Ibid.* 2,12-13.

¹⁰²⁸ *Ibid.* 3,2.

¹⁰²⁹ *Ibid.* 3,5.

¹⁰³⁰ *Ibid.* 2,7.34.

¹⁰³¹ Srov. *ibid.* 2.4-6.

¹⁰³² *Ibid.* 3,11.

¹⁰³³ Např. *ibid.* 21,3.

¹⁰³⁴ Srov. *ibid.* 3,12.

¹⁰³⁵ Srov. např. *ibid.* 21,2.

¹⁰³⁶ *Ibid.* 72,8. Srov. např. *ibid.* 35,1.6. „Společnou bratrskou lásku“ v *Benediktově řeholi* zdůrazňují četní komentátoři, např. PEIFER, Claude. *The Rule of St. Benedict*. In: FRY, Timothy (ed.). *RB 1980: The Rule of St. Benedict in English and Latin with Notes*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1980, s. 93 či DE VOGÜÉ, Struktura a vedení mnišské komunity, s. 27-28.

autority opata a – očividně s vědomím možnosti jejího zneužití – zároveň jejím ohraničením v podobě jeho podřízení pravidlům řehole.

Vyjadřování obrazu patriarchální rodiny dodávalo mnohem jasnější smysl i v řeholi obsaženému pojetí vlastnictví. Jestliže je klášterní společenství takovou rodinou, pochopitelně má všečen majetek společný. Stejně tak dává smysl to, že o tom, jak jím bude disponováno, rozhoduje svrchovaně opat,¹⁰³⁷ který má ale povinnost se postarat, aby každý „člen rodiny“ měl vše, co k životu potřebuje,¹⁰³⁸ a to nikoli jen v minimální schůdné míře.¹⁰³⁹ Dále se svou „rodinou“ o svých rozhodnutích má náležitě komunikovat¹⁰⁴⁰ a brát v potaz i její uctivé připomínky.¹⁰⁴¹ Obdobně je *Benediktova řehole* naprosto konzistentní, když požaduje, aby opat i ostatní mniši (tj. „rodiče“ i „dětí“) vši svou činností přispívali blahu a dobrému fungování kláštera.¹⁰⁴² A celek rodiny má společně sloužit Bohu¹⁰⁴³ – v pojetí *Benediktovy řehole* zejména liturgicky.¹⁰⁴⁴ Řehole tak trefně vystihuje i umně aplikuje biblický koncept rodiny:¹⁰⁴⁵ jak v otázce poslušnosti a otcovské autority,¹⁰⁴⁶ tak v otázce společného vlastnictví.¹⁰⁴⁷ Užtým jazykem se zároveň blíží novozákonnímu vyjadřování.¹⁰⁴⁸ Zásadní rozpor s novozákonním sdělením však spočívá v tom, že v Novém zákoně je rodina obrazem celé církve, nikoli její jednotlivé (natož samostatné) části.¹⁰⁴⁹

Učednictví „pod řeholí a opatem“,¹⁰⁵⁰ respektive otcovská výchova mnichů, představuje jakousi rodinnou „dílňu“,¹⁰⁵¹ v níž se cenobité učí konat předepsané dobré skutky.¹⁰⁵² Ideálně tak naplní cíl řehole, tj. aby se projitím „všednodenními zkouškami v klášteře s pomocí mnoha lidí naučili bojovat proti d'áblu, [aby se] v šiku bratří dobře vycvičili k boji v samotě“¹⁰⁵³ a aby pomocí prohlubující se pokory došli k opravdové lásce k Bohu.¹⁰⁵⁴ Řehole a klášterní život podle ní, tj. jako učedník opata (na místě Kristově), tak jsou předkládány jako „cesta spásy“,¹⁰⁵⁵

¹⁰³⁷ *RB* 33,1-5.

¹⁰³⁸ *Ibid.* 34,1-5.

¹⁰³⁹ Srov. *ibid.* 39-41 a 55.

¹⁰⁴⁰ *Ibid.* 3,1.12.

¹⁰⁴¹ *Ibid.* 3,2. Srov. také *ibid.* 6,7.

¹⁰⁴² Srov. *ibid.* 35,1-6 a srov. také totéž vyjádřené negativně *ibid.* 46,1-4.

¹⁰⁴³ Srov. *ibid.* 43,1-3.

¹⁰⁴⁴ Srov. *ibid.* 8-19.

¹⁰⁴⁵ Nikoli antický římský koncept rodiny, jak tvrdí F. Heer (HEER, *Evropské duchovní dějiny*, s. 43).

¹⁰⁴⁶ Srov. např. Gn 28:6-7 i další biblické příběhy o patriarších v knize *Genesis*. Srov. také 1Pt 3:6.

¹⁰⁴⁷ Srov. Lk 15:31 a též J 16:15.

¹⁰⁴⁸ Srov. např. paralelu mezi rodinou (manžestvím) a církví v Ef 5:23-32 či vyjádření v Mt 12:50.

¹⁰⁴⁹ Viz zejména Ef 5:23-32, očividně jedinou rodinu tvoří ale i všichni „bratři, sestry...“ dle vyjádření v Mt 12:50. a to přesto, že Nový zákon užívá označení „otec“ výjimečně i pro lidi – předně pro Abrahama, jakožto „otce všech, kteří věří“ (Řím 4:11), ale i kupříkladu pro Pavla, jakožto duchovního otce těch, kdo přijali křesťanství na základě jeho kázání evangelia (1Kor 4:15).

¹⁰⁵⁰ *RB* 1,2.

¹⁰⁵¹ *Ibid.* 4,78.

¹⁰⁵² *Ibid.* 4.

¹⁰⁵³ *Ibid.* 1,3-5.

¹⁰⁵⁴ *Ibid.* 7,67.

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*, prol. 48.

cesta k „dokonalosti“¹⁰⁵⁶ plného křesťanství, kdy člověk jedná z lásky k Bohu přirozeně dobře. Toho lze dle *Benediktovy řehole* dosáhnout jen na „vrcholu pokory“,¹⁰⁵⁷ tj. po vystoupení po všech „stupních pokory“. ¹⁰⁵⁸ Pokora je zde, jako v takřka celé asketické tradici, ústředním bodem mnišského snažení. ¹⁰⁵⁹ Řehole svými předpisy trefně rozvádí, že pokora není jen postoj, ale zahrnuje i odpovídající jednání, tj. zřeknutí se vlastní vůle¹⁰⁶⁰ a poslušnost.¹⁰⁶¹ Ani tento praktický dopad správné pokory, ani zdůvodnění její důležitosti potřebou obstát tváří v tvář pokračujícím pokušením a „dospět k svému povýšení v nebi“, ¹⁰⁶² tj. obstát na Božím soudu¹⁰⁶³ a být spasen,¹⁰⁶⁴ není novinkou *Benediktovy řehole* (a dokonce ani výdobytkem mnišské tradice).

Z *Mistrovy řehole* ale přejímá a do svého konceptu začleňuje¹⁰⁶⁵ originální popis cesty k pokoře, respektive k dokonalosti: Jákobův žebřík života se stupni pokory.¹⁰⁶⁶ Prvním stupněm je bázeň Boží. Mnich má mít stále na paměti Boží tresty připravené zatraceným a odměny spaseným, stejně jako fakt, že Bůh vždy vše vidí.¹⁰⁶⁷ Druhým je nelibování si v uskutečňování vlastní vůle,¹⁰⁶⁸ respektive naopak zřeknutí se jí.¹⁰⁶⁹ Třetím podřízenost představenému¹⁰⁷⁰ a čtvrtým obstání a setrvání v poslušnosti i v protivenství, úzkostech či bezpráví,¹⁰⁷¹ pátým pak naprostá otevřenost před opatem v podobě vyznání hříchů i zlých myšlenek.¹⁰⁷² Šestý a sedmý stupeň požadují považovat se za nehodného: a to navenek i niterně.¹⁰⁷³ Osmý spočívá v poslušnosti řeholi a ve zřeknutí se čehokoli mimo její rámec.¹⁰⁷⁴ Devátý předepisuje mlčenlivost, desátý zakazuje smích a jedenáctý nakazuje v případě, že je již nutné mluvit, hovořit vážně a bez afektů.¹⁰⁷⁵ Poslední, dvanáctý stupeň Jákobova žebříku vedoucího k věčnému životu po stupních pokory představuje vnější projevování pokory a poníženosti

¹⁰⁵⁶ *Ibid.* 7,9.

¹⁰⁵⁷ *Ibid.* 7,5.

¹⁰⁵⁸ Viz *ibid.* 7.

¹⁰⁵⁹ *Ibid.* 7, tj. kapitola nadepsaná titulem „Pokora“, je nejrozsáhlejší kapitolou celé řehole. Za „první stupeň pokory“ navíc označuje „poslušnost“ (*ibid.* 5,1). A témata pokory a poslušnosti se dále linou celou řeholí.

¹⁰⁶⁰ *Ibid.* 4,60; 7,19-22.31-33 *et passim*.

¹⁰⁶¹ Takříkajíc „stát se dítětem“. Srov. např. *ibid.* 5,1.

¹⁰⁶² *Ibid.* 7,5.

¹⁰⁶³ Srov. *ibid.* 7,64.

¹⁰⁶⁴ Srov. *ibid.* 5,3.

¹⁰⁶⁵ DE VOGÜÉ, Struktura a vedení mnišské komunity, s. 12. Srov. také názorné porovnání 7. kapitoly *Benediktovy řehole* s 10. kapitolou *Mistrovy řehole* v příloze Synopse Řehole Benediktovy a Řehole Mistrovy publikace BENEDICTUS NURSIAE. Regula Benedicti. *Řehole Benediktova*. Praha: Benediktinské arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1998, s. 181.

¹⁰⁶⁶ *RB* 7,6-9.

¹⁰⁶⁷ *Ibid.* 7,10-13.

¹⁰⁶⁸ *Ibid.* 7,31-33.

¹⁰⁶⁹ *Ibid.* 7,19-22.

¹⁰⁷⁰ *Ibid.* 7,34.

¹⁰⁷¹ *Ibid.* 7,35-43.

¹⁰⁷² *Ibid.* 7,44-48.

¹⁰⁷³ *Ibid.* 7,49-54.

¹⁰⁷⁴ *Ibid.* 7,55.

¹⁰⁷⁵ *Ibid.* 7,56-61.

gesty.¹⁰⁷⁶ Záměrem je očividně sjednocení celého člověka na pokoře: v jeho myšlení, mluvení i gestech.¹⁰⁷⁷ Splněním všech dvanácti stupňů mnich podle *Benediktovy řehole* „dospěje k lásce k Bohu“, a všechno tak „začne... plnit bez jakékoliv námahy, takřka přirozeně, z návyku, ne už z hrůzy před peklem, ale z lásky ke Kristu, z dobrého návyku a ze záliby v ctnostech. Tak se na svém služebníku, který je už čistý od svých špatností a hříchů, milostivě projeví Duchem svatým Pán.“¹⁰⁷⁸ Vystoupaním po všech dvanácti stupních mnich podle *Benediktovy řehole* dosáhne toho, co apoštolové v prvotní církvi očekávali, že bude „vyřešeno“ obrácením,¹⁰⁷⁹ respektive (pro jednoduchost) křtem,¹⁰⁸⁰ tedy – z pohledu prvotní církve – na samotném počátku křesťanského života.¹⁰⁸¹ Toto odchýlení se od učení (a ideálu) prvotní církve, které je přítomné již u pouštních otců, tak v *Benediktově řeholi* došlo jasného vyjádření. Poněkud zjednodušeně řečeno: apoštolové si představovali, že všechny kroky nutné k dosažení na konci sedmé kapitoly řehole popisovaného stavu proběhnou prakticky okamžitě při obrácení,¹⁰⁸² nikoli po celoživotním křesťanském namáhání se; a dobré skutky že budou z úvodního „přijetí Krista“ (respektive z nově nabyté víry)¹⁰⁸³ vyvěrat,¹⁰⁸⁴ nikoli že jimi budou věřící „napravovat své chyby“, jak uvádí *Benediktova řehole*.¹⁰⁸⁵

Ta sice takřkajíc augustinovsky¹⁰⁸⁶ vybízí mnichy uznávat, „že dobrého nejsou schopni sami od sebe, nýbrž skrze Pána“,¹⁰⁸⁷ aby nezpychli, ale jen o několik řádků dále upřesňuje, že Boží milost je třeba až v tom, „v čem naše přirozenost zmůže méně“.¹⁰⁸⁸ Její postoj je tak prvocírkevnímu učení vyloženě vzdálený: lidskou přirozenost hodnotí pozitivněji (velmi názorné je to ve srovnání s Pavlovými výroky),¹⁰⁸⁹ zároveň však nikoli natolik, aby jí (tak jako například Pelagius)¹⁰⁹⁰ přiznala „okamžitou“ schopnost činit ve všem dobrovolně dobré. Namísto evangelijního řešení ospravedlněním hříšníků neschopných předtím spravedlnosti¹⁰⁹¹

¹⁰⁷⁶ *Ibid.* 7,62-66.

¹⁰⁷⁷ Benediktinská interpretace 7. kapitoly řehole viz např. SCHEIBA, Manuela. Learning to Pray: A Journey through Benedict's Chapter on Humility. *The American Benedictine Review* 64/2 (2013), s. 118-137.

¹⁰⁷⁸ *RB* 7,68-70.

¹⁰⁷⁹ Srov. např. 1Kor 6:11.

¹⁰⁸⁰ Řím 6.

¹⁰⁸¹ Srov. Sk 8:26-36 či 10:44-48 i okamžité Pavlovo řešení, když se dozvěděl, že Efezští jsou dosud pokřtěni pouze křtem Janovým (Sk 19:1-7).

¹⁰⁸² Gal 2:15-16.19-20.

¹⁰⁸³ Jk 2:14.17.26 či Gal 5:6.

¹⁰⁸⁴ Srov. např. 1Kor 6:19.

¹⁰⁸⁵ *RB*, prol. 36.

¹⁰⁸⁶ Srov. např. AUGUSTINUS AURELIUS. *De gratia et libero arbitrio liber unus* 7.

¹⁰⁸⁷ *RB*, prol. 29.

¹⁰⁸⁸ *Ibid.*, prol. 41.

¹⁰⁸⁹ Např. Řím 3:9-19.

¹⁰⁹⁰ Viz např. PELAGIUS. *Ep. ad Demetriadem* 3,2. K Pelagiovu pojetí viz také MATHERLY, Aaron D. „Fides Gratiae Caelestis“: Bede, Pelagius and Divine Grace. *Evangelical Quarterly* 90/4 (2019), s. 342-356 či SCHECK, Thomas P. Pelagius's Interpretation of Romans. In: CARTWRIGHT, S. R. (ed.). *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 2013, s. 79-113.

¹⁰⁹¹ Srov. Řím 5:6.

z milosti Boží¹⁰⁹² a následného svatého života¹⁰⁹³ s pevnou nadějí věčného života,¹⁰⁹⁴ vzhledem k již uskutečněnému usmíření s Bohem,¹⁰⁹⁵ nabízí řešení „na půl cesty“: dlouhodobou snahu podle ní v zásadě dobré, ale ne dostatečně dobré lidské přirozenosti, doplněnou o touto snahou vlastně zaslouženou pomoc Boží milosti, které v součinu jedince přivedou do stavu „plného“ či „skutečného“ křesťanství. Oproti Basilovi, který mnišský život chápe jako plnění křesťanského slibu,¹⁰⁹⁶ a tudíž jako svatý evangelijní život (pavlovským jazykem „ospravedlněného“ jedince), tak *Benediktova řehole* činí krok zpět k Basilem již překonanému konceptu mnišství jako „nekonečné cesty“ k tomuto „cíli“.

Ostatně, i sama předepsaná cesta k tomuto cíli je pozoruhodná. Její středobod spočívá v poslušnosti opatovi a řeholi, pokrývající pět z dvanácti stupňů pokory. Jakkoli důraz na nutnost úcty a poslušnosti autoritám v církvi je vlastní i apoštolům,¹⁰⁹⁷ pro *Benediktovu řeholi* je alfou i omegou¹⁰⁹⁸ „cesty spásy“.¹⁰⁹⁹ Takovéto jednostranné vyzdvižení tohoto prvku není prvotní církvi vlastní. Tato jistá ratifikace prvotní církvi cizího způsobu snahy o dosažení „dokonalosti“ (tj. svatosti) představuje podle mého názoru vyústění dlouhodobé reflexe nedokonalého počínání příliš výrazného procenta mnichů, respektive nereálnosti trvání na prvocírkevním očekávání „okamžitého“ svatého jednání i v případě většiny mnichů. Radikalitu tohoto novozákonního požadavku z principu vždy naplňovala jen nepočetná skupina jedinců, zatímco jakékoli byt' jen trochu početnější, rozrůstající se společenství záhy v praxi naráželo na neschopnost či neochotu ji dostat. A jelikož se do jisté míry pasivní očekávání vůdčích postav, že každý křesťan, respektive posléze alespoň každý mnich tento imperativ takřikajíc „sám od sebe“ naplní, nesetkávalo s úspěchem, bylo nutné vymýšlet možnosti vnějších „podnětů“, jež by tuto snahu kultivovaly. V případě *Benediktovy řehole* lze též na základě Řehořovy druhé knihy *Rozmluv* spekulovat o vlivu Benediktových raných osobních zkušeností z doby před sepsáním řehole: se vzpourami mnichů, otřesy uvnitř kláštera, s neúspěšnými pokusy o reformu, vůči nimž se vzedmul odpor a které se ukázaly být nedostatečné – což vše v důsledku mohlo vést k Benediktovu odchodu a založení kláštera na Monte Cassinu, určeného pravidly, jež stavěly poslušnost autoritám a řeholi za základ „cesty k spáse“.

¹⁰⁹² Řím 3:23-24.

¹⁰⁹³ Např. Řím 6.

¹⁰⁹⁴ Řím 5:1-2.

¹⁰⁹⁵ Řím 5:11.

¹⁰⁹⁶ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství* 1, s. 232.

¹⁰⁹⁷ Srov. Gal 6:6, 1Tes 5:12-13; Žd 13:17 či 1Tim 5:17.

¹⁰⁹⁸ Srov. RB 4,1-4.10-12.

¹⁰⁹⁹ *Ibid.*, prol. 48.

Již odlišnost mezi novozákonním užitím metafory rodiny pro celek církve a aplikací výraziva tohoto přirovnání na jednotlivý klášter naznačila, že *Benediktova řehole* klášter chápe jako kompaktní a autonomní jednotku, jakousi malou církev. Proto také k jeho popisu používá i další obraz: klášter je podle ní dům Boží.¹¹⁰⁰ Z biblického hlediska není domem Božím jen Chrám v Jeruzalémě,¹¹⁰¹ tedy posvěcená stavba, ale také jednotlivý křesťan¹¹⁰² a celá církev jako taková.¹¹⁰³ Řehole načrtává obraz kláštera odpovídající tomuto hledisku. Obdobně jako církev dle Nového zákona,¹¹⁰⁴ je podle ní klášter tělem, kde má každý úd své místo dle Božího obdarování.¹¹⁰⁵ Zákonem je v tomto Božím domě evangelium.¹¹⁰⁶ Jen pastýřem (a dokonce „Kristovým náměstkem“¹¹⁰⁷ v očividně úmyslné analogii k dobovému pojetí biskupského úřadu) po vzoru Dobrého pastýře Krista je zde opat.¹¹⁰⁸ Řehole sice pamatuje, ač dosti okrajově, i na lidi mimo klášter, když mezi dobrými skutky uvádí sycení chudých, oblékání nahých, navštěvování nemocných či pomáhání v soužení,¹¹⁰⁹ či předepisuje prodej klášterních produktů za nižší cenu, než je běžné;¹¹¹⁰ a stejně tak Řehořův popis spravuje o Benediktově dobrotivém jednání vůči lidem mimo vlastní klášter¹¹¹¹ a o jeho přátelství a komunikaci s církevními představiteli (například biskupy),¹¹¹² avšak řehole zároveň klášter předkládá jako soběstačnou malou církev, která při běžném fungování okolní církev ani nepotřebuje. Výjimkou je pouze krizová situace s opatem či kněžími v klášteře.¹¹¹³ Ostatně, vůči kněžím je řehole značně skeptická.¹¹¹⁴ *Benediktova řehole* tak programově neusiluje o hlubší integraci do struktury církve. Snad je to dáno aktuální dobovou situací na Apeninském poloostrově, kdy se do místních církevních záležitostí mnohdy úspěšně snažila vměšovat východořímská říše i mocní Germáni;¹¹¹⁵ snad – a to osobně považuji vzhledem k evidentní skepsi ke kněžím za

¹¹⁰⁰ *Ibid.* 31,19; 53,22 a 64,5. K tomuto obrazu viz také ECKERSTORFER, Bernhard. The Monastery as a Pastoral Site: The Meaning of Benedictine Living Witness. *American Benedictine Review* 65/1 (2014), s. 97-99 či LUISLAMPOVÁ, P. Spiritualita Řehole Benediktovy. In: BENEDICTUS NURSIAE. Regula Benedicti. *Řehole Benediktova*. Praha: Benediktinské arciepiškopství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1998, s. xxxiii-xxxvi.

¹¹⁰¹ Např. 2Sam 7:13; 2Par 5:14 či Ezd 2:68.

¹¹⁰² 1Kor 3:16-17.

¹¹⁰³ Ef 2:21.

¹¹⁰⁴ Viz např. 1Kor 12.

¹¹⁰⁵ RB 40,1. Srov. 1Kor 12:12-27.

¹¹⁰⁶ RB, prol. 21.

¹¹⁰⁷ *Ibid.* 2,2

¹¹⁰⁸ Srov. zejm. *ibid.* 27,5-9.

¹¹⁰⁹ *Ibid.* 4,14-16.18. K pozdějšímu vlivu těchto nařízení řehole viz např. O'GORMAN, Kevin D. The legacy of monastic hospitality: 1 the rule of Benedict and rise of western monastic hospitality. *Hospitality Review* 8/3 (2006), s. 35-44.

¹¹¹⁰ RB 57,7-8.

¹¹¹¹ Srov. Dial. 2,27.

¹¹¹² Srov. *ibid.* 2,15.35.

¹¹¹³ RB 62,9 a 64,4-5. Nejasně se *Benediktova řehole* vyjadřuje ohledně svěcení kněží, resp. výslovně při řešení této otázky nezmiňuje potřebu vnějšího zásahu, tj. biskupa. Lze však předpokládat, že to bylo natolik samozřejmé, že se o nutné přítomnosti biskupa neměla potřeba zmiňovat. K ustanovení opata dle řehole viz SOMERVILLE, Robert. „Ordinatio abbatis“ in the Rule of St. Benedict. *Revue Bénédictine* 77/3-4 (1967), s. 246-263.

¹¹¹⁴ RB 60.

¹¹¹⁵ K politické situaci na Apeninském poloostrově v 6. století viz např. MOORHEAD, John. The Byzantines in the West in the sixth century. In: FOURACRE, Paul (ed.). *The New Cambridge Medieval History: Volume 1, c. 500 – c. 700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 118-139 a *idem*. Ostrogothic Italy and the Lombard invasions. In: FOURACRE, Paul

významnější příčinu – reflexí situace církve samotné a touhou ochránit mnichy v klášteře před negativními vlivy, žádný z těchto motivů ale není ani výrazněji naznačen, natož výslovně zmíněn. V teorii, respektive z hlediska ideálu jde oproti Basilovi o úkrok mimo,¹¹¹⁶ nehledě na to, zda se v praxi později benediktini integrální součástí „okolní církve“ stávali, či nikoli. Přinejmenším potenciální napětí mezi klášterem a místním klérem dikcí *Benediktovy řehole* rozhodně nebylo zažehnáno, spíše naopak.

Ztotožnění kláštera s domem Božím ovšem dodává teologické zdůvodnění ideálu stálosti, tj. „nepohybu“.¹¹¹⁷ Ten není invencí *Benediktovy řehole*, dosud však byl opodstatněn zejména neblahými dopady svévolného mnišského stěhování se,¹¹¹⁸ tj. představoval nápravný či ochranný prvek reagující na konkrétní selhání bez hlubší potřeby teoretického zdůvodnění. Pokud je ale nyní klášter domem Božím, tj. vlastně kompaktní církví, pak je naprosto pochopitelné, a dokonce snad samozřejmé, že jakmile se člověk stane jeho součástí, nemůže si sám „svobodně“ zvolit, že jeho součástí již nebude.¹¹¹⁹ Podobně jako v chápání prvotní církve vznikl křtem závazek vůči církvi a katecheta se zároveň poddával církevním autoritám, z jejichž pravomoci se nemohl svévolně vymanit, jelikož se stal součástí „Kristova těla“, a přijal tedy uspořádání tohoto „těla“, ¹¹²⁰ vzniká dle *Benediktovy řehole* mnišským slibem závazek vůči klášteru a dochází k podání se autoritě opata, kterou legitimně může „rozvázat“ jedině sám opat.

Chápání kláštera jako kompaktní církve, domu Božího, odpovídá i pojetí služby Bohu. Tu *Benediktova řehole* na jednu stranu v souladu s prvocírkevním ideálem nadřazuje všemu, tj. dokonce i askezi. Podobně jako v praxi asketických biskupů, jako byli Basil či Augustin, má mít v případě potřeby askeze povinnost „ustoupit“ a být podřízena službě Bohu. Řehole to formuluje zcela zřetelně: „Před službou Boží se nesmí dávat přednost ničemu.“¹¹²¹ Pro mnicha je tak askeze teoreticky pouze součástí cesty k dokonalosti, aby díky ní mohl o to dokonaleji Bohu sloužit. *Benediktova řehole* v tomto bodě vykazuje v mnišské tradici nesamozřejmou nápodobu prvocírkevního ideálu: křesťan má „všemi způsoby“ (tj. v případě prvotní církve dokonce i konáním, které by bylo možné označit jako asketické, pokud to bude pro službu přínosné; v případě *Benediktovy řehole* dokonce i uvolněním či neuskutečněním askeze, pokud

(ed.). *The New Cambridge Medieval History: Volume 1, c. 500 – c. 700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 140-161.

¹¹¹⁶ Jelikož Nový zákon ani prvotní církev jakási samostatná vyčleněná uskupení v rámci církve nikterak nepodporují, naopak. Srov. jednak odpor k vzájemně nevraživým frakcím v Korintě (viz 1Kor, zejm. 1:10-13) či odpor k rozdělování církve na židovskou a pohanskou (srov. Gal 2:11-14), ale také Řím 16:17, a zejména 1J 2:19.

¹¹¹⁷ RB 58,15 *et passim*, srov. *ibid.* 1,10-11. K ideálu stálosti podrobněji DE VOGÜÉ, Adalbert. Stabilita: „Vytrvat v klášteře až do smrti“. In: DE VOGÜÉ, Adalbert. *Mnišská komunita*. Benediktinské sešity, sv. 3. [Praha: Čeští benediktini, 1993], s. 66-90.

¹¹¹⁸ Srov. RB 1,10-11.

¹¹¹⁹ Srov. *ibid.*, prol. 50.

¹¹²⁰ 1Kor 12:12-29, viz zejm. v. 13.

¹¹²¹ RB 43,3.

to bude pro službu přínosné) a „za každé situace“ zařídit svou maximální způsobilost ke službě. Tato v teorii precizní nápodoba je ovšem poněkud zpochybněna pevně předepsanými úseky dne, jež mají být věnovány manuální práci, a dalšími příkazy řehole, které službě Bohu vymezují užší (časový) prostor. To však nic neubírá na patrném nadřazení služby Bohu nad askezi v hodnocení *Benediktovy řehole*. Askeze se stává jen jedním z nástrojů, jakkoli zásadním, nikoli cílem či dominantním prvkem.

S tím ladí dokonce i to, že *Benediktova řehole* neklade žádné překážky bohatnutí kláštera.¹¹²² Veškerý majetek se podle řehole nachází ve vlastnictví kláštera, a disponovat jím tak může dle vlastního uvážení pouze opat.¹¹²³ Jednotlivý mnich tak *de iure* žádné vlastnictví nemá,¹¹²⁴ ale společný, klášterní majetek všech mnichů může být značný – což se v důsledku může projevit i na životě mnichů.¹¹²⁵ *Benediktova řehole* výslovně nestanovuje, že by měl klášter bohatství rozmnožovat a hromadit, četné předpisy řehole však předpokládají, že nebude trpět nedostatkem.¹¹²⁶ I předpisy o manuální práci napomáhají rozkvětu kláštera, protože mniši pochopitelně pracovali na klášterním majetku, a to dle aktuální potřeby, jelikož řehole obsah manuální práce nepředepisuje, ale ponechává na opatovu uvážení.¹¹²⁷

Benediktova řehole sice předepisuje manuální práci, podobně jako správní a pastorační péči představených kláštera i charitativní projevy vůči okolí, jako službu Bohu ale chápe modlitby, respektive liturgii.¹¹²⁸ To konvenuje konceptu kláštera jako domu Božího, jako kompaktní malé církve. Chápání liturgie jakožto výsostného projevu služby Bohu ovšem není možné podepřít prvocírkevními vzory. Prvotní církev se samozřejmě i modlitbám¹¹²⁹ a zpěvu žalmů¹¹³⁰ věnovala, k modlitbám pobízela,¹¹³¹ respektive horlivá modlitební činnost byla od jednotlivých křesťanů¹¹³² i celých místních církví¹¹³³ očekávána. V celém Novém zákoně však nelze vysledovat žádný výraznější důraz na samotné modlitby jakožto vrcholnou či dostatečnou službu, modlitba je spíše předkládána jako trvale přítomný průvodce při životě (ideálně

¹¹²² FORD, Hugh. St. Benedict of Nursia. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1907 [cit. 26.9.2019] Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/02467b.htm>.

¹¹²³ RB 33,1-3.5-6.

¹¹²⁴ *Ibid.* 33,3: „nemá mít žádný soukromý majetek, vůbec nic, ... prostě vůbec nic.“

¹¹²⁵ Srov. např. *ibid.* 40,3.5.8, kde je řečeno, že pokud to místní poměry neumožňují, mnichům nebude poskytnuto předepsané denní množství vína, na což si ale nemají stěžovat (*ibid.* 40,8). Pokud to ale situace umožňuje, má jim být víno každý den poskytováno (*ibid.* 40,3), přičemž *Benediktova řehole* zároveň ponechává prostor pro navýšení této denní míry opatem, jen s upozorněním, že nemá být dopuštěna nezdrženlivost, či dokonce opilství (*ibid.* 40,5). Opat bohatšího kláštera si tak v mezích předpisů řehole mohl dovolit nechat jednotlivé mnichy okusit prosperitu kláštera.

¹¹²⁶ Např. předpis rozdělovat každému dle potřeb (*ibid.* 34,1-5), nabádání k sycení chudých a oblékání nahých (*ibid.* 4,14-15), pokyny o štědrém přijímání hostů (*ibid.* 53) a opatově stolování (*ibid.* 56) či o prodeji výrobků pod cenou (*ibid.* 57,7-8).

¹¹²⁷ *Ibid.* 48.

¹¹²⁸ Nazývá ji proto „*opus Dei*“ či „*opus divinum*“ (*ibid.* 19,2; 22,8; 43,10; 58,7). Srov. LUISLAMPOVÁ, Spiritualita Řehole Benediktovy, s. xlv-xlv.

¹¹²⁹ Sk 1:14, 2:42, 12:5, 16:13.16 etc.

¹¹³⁰ 1Kor 14:26.

¹¹³¹ 1Tim 2:1 etc.

¹¹³² Řím 12:12; 1Kor 7:5 etc.

¹¹³³ Řím 15:30; Ef 6:18; Kol 4:2 etc.

naplněném službou), čemuž odpovídá pokyn: „Bez přestání se modlete“.¹¹³⁴ Nejblíže pojetí *Benediktovy řehole* je sdělení apoštolů: „My pak budeme i nadále věnovat všechen svůj čas modlitbě a kázání slova.“¹¹³⁵ I to však zmiňuje spolu s modlitbami také „službu slova“, přičemž praxe popsaná ve *Skutcích apoštolů* se zdá zřetelně prokazovat prioritu kázání evangelia v tom, co bylo chápáno jako služba Bohu.¹¹³⁶ Z většiny novozákonních míst zmiňujících modlitbu by se ostatně více než její chápání hlavně jakožto služby Bohu nabízelo ji chápat jako Bohem milostivě umožněný nástroj k prospěchu lidí.¹¹³⁷ Kázání na hoře sice výslovně hovoří o Boží odměně za modlitbu, ovšem za modlitbu v skrytu,¹¹³⁸ což lze na společnou liturgii v klášteře vztáhnout jen těžko. Spíše než prvocírkevními vzory a následováním prvocírkevních ideálů se tak *Benediktova řehole* v tom, co považuje za vhodný obsah služby Bohu, zdá se, inspiruje starozákonním popisem liturgické činnosti při Davidově stánku,¹¹³⁹ respektive v Jeruzalémském chrámu,¹¹⁴⁰ pro což neexistuje přesvědčivá novozákonní analogie. To je pravděpodobně dané vývojem kněžského ideálu a chápání role kněžského úřadu ve 2. a 3. století. Ti, kdo se věnovali službě církvi, byli záhy vnímáni jako analogie k starozákonnímu áronovskému kněžstvu a považováni za prostředníky mezi Bohem a ostatními křesťany, čímž rostl význam přímluv i dalších starozákonních schémat a vzorů. Bez svěcení nemohli mniši aspirovat na vysluhování svátostí, vzhledem k vývoji kněžského ideálu však byla ve 4. století již právě liturgická činnost kladená do souvislosti s úlohou starozákonních kněží považovaná za vrchol služby. Mniši se tak z tohoto pohledu pochopitelně upínali k té části liturgie, na níž mohli participovat i bez svěcení – k modlitbám, chápaným jako analogie k starozákonním obětem.

Nový zákon cituje *Benediktova řehole* více než padesátkrát.¹¹⁴¹ Hned v prologu také uvádí, že mnišský život, řeholí předepisovaný, má být žitý „pod vedením evangelia“.¹¹⁴² Výjimečně užívá i konkrétní příklad některé z postav prvotní církve, například apoštola Pavla, když upozorňuje na nevhodnost připisování zásluh za vykonané dobré sám sobě.¹¹⁴³ Prvotní církev

¹¹³⁴ 1Tes 5:17.

¹¹³⁵ Sk 6:4.

¹¹³⁶ Prakticky celé Skutky apoštolské se věnují evangelizační činnosti apoštolů (zejména Pavla). Oproti přítomným popisům kázání evangelia (Sk 2:14-36.38-40, 3:12-26, 4:8-12.19-20, 5:29-32, 7:2-53, 8:30-35, 10:34-43 *et passim*), jsou v knize přítomné výslovně vypsané modlitby nejen podstatně kratší, ale také povětšinou zaměřené na potřeby lidí, nikoli předkládané jako služba Bohu (srov. např. Sk 1:24-25, tj. modlitba za nahrazení Jidáše; či Sk 7:59-60, tj. poslední modlitba Štěpána); za výjimku lze považovat děkovnou modlitbu po vysvobození (Sk 4:24-30).

¹¹³⁷ Srov. Mt 21:22; Sk 10:31, 12:5; Řím 1:10; Fp 4:6; Kol 4:12 etc.

¹¹³⁸ Mt 6:5-6.

¹¹³⁹ Srov. 1Par 15-16.

¹¹⁴⁰ Srov. 2Par 8:14-15.

¹¹⁴¹ Srov. novozákonní odkazy v Rejstříku biblických míst v publikaci BENEDICTUS NURSIAS, *Řehole Benediktova*, s. 175-177.

¹¹⁴² RB, prol. 21.

¹¹⁴³ *Ibid.*, prol. 31.

jako takovou v podobě hromadného označení jejích vůdčích představitelů jmenuje ovšem jako výslovný vzor pouze jedinkrát: „Vždyť právě tehdy jsou skutečnými mnichy, když žijí z práce svých rukou jako naši Otcové a apoštolové.“¹¹⁴⁴ Toto zhodnocení zřejmě přejímá z Augustinova spisu *O práci mnichů*,¹¹⁴⁵ formuluje je však rozporuplně. Prací svých rukou, z níž mniši žijí, je v *Benediktově řeholi* míněna konkrétně „sklizeň plodin“ (*fruges recolligendas*), již musejí mniši sami vykonat tam, kde to „místní poměry nebo chudoba vyžadují“ (*si... necessitas loci aut paupertas exegerit*).¹¹⁴⁶ Zdá se tedy, že běžná situace tuto konkrétní činnost nevyžaduje. Mniši jsou však „skutečnými mnichy“ (*vere monachi*) podle následující věty *Benediktovy řehole* „právě tehdy“ (*tunc*), když ji vykonávají.¹¹⁴⁷ Dovedeno do logického důsledku by tak v případě, že to místní poměry či chudoba nevyžadovaly, a oni se tudíž o sklizeň plodin sami nepostarali, nebyli jedinci věrní *Benediktově řeholi* pravými mnichy. To je očividně závěr, který pisatel nemohl zamýšlet, protože lze postulovat platnost jeho výroku o podobnosti apoštolům pro mnichy žijící z jakékoli práce svých rukou (v mezích předpisů řehole).¹¹⁴⁸

Jakkoli zahrnutí manuální práce do mnišské každodennosti není inovací *Benediktovy řehole*,¹¹⁴⁹ její pevné předepsání¹¹⁵⁰ v rámci řehole a její postavení takřka na roveň (alespoň co do věnovaného času) studiu a liturgickým aktivitám, bylo významnou úpravou. *Benediktova řehole* předepisuje trávit manuální prací přibližně pět až sedm hodin denně v závislosti na období¹¹⁵¹ a nevyjímá z ní ani mnichy urozeného původu, jakkoli manuální práce byla v té době stále vnímána jako činnost vhodná pro otroky či neurozené.¹¹⁵² Určujícím zdůvodněním předpisu manuální práce není podobnost apoštolům, ale obava z důsledků zahálky. „Zahálka je nepřítel duše. Proto (*et ideo*) mají být bratři v určité hodiny zaměstnání tělesnou prací...“¹¹⁵³ Prvotní motivací pisatele tak sice není nápodoba prvocírkevní praxe, přesto je tento prvek v jeho argumentaci obsažen. A pozitivní hodnocení manuální práce skutečně souhlasí s apoštolským chápáním, dosvědčeným nejen Pavlovým příkladem,¹¹⁵⁴ uskutečněným spíše z nutnosti než z přesvědčení, ale i apoštolovým pokynem: „Kdo nechce pracovat, ať nejí! ... někteří mezi vámi vedou zahálčivý život, pořádně nepracují... Takovým přikazujeme... aby

¹¹⁴⁴ *Ibid.* 48,8.

¹¹⁴⁵ Srov. AUGUSTINUS AURELIUS. *De opere monachorum* 23-24. Srov. také zmínku v Rejstříku paralel RB v patristické literatuře v publikaci BENEDICTUS NURSIAS, *Řehole Benediktova*, s. 192.

¹¹⁴⁶ *RB* 48,7.

¹¹⁴⁷ *Ibid.* 48,8. Citace v češtině i zde dle překladu A. Franecové (*BENEDICTUS NURSIAS, Řehole Benediktova*, s. 115).

¹¹⁴⁸ Srov. *RB* 48.

¹¹⁴⁹ Srov. HLAVÁČ, *Omnia bona reddere Deo*, s. 15-17.

¹¹⁵⁰ *RB* 48,1-6.

¹¹⁵¹ *Ibid.* 48,2-6.

¹¹⁵² STANTON, James M. Benedict of Nursia. [online]. [Cit. 6.3.2019] Dostupné na: <http://www.jmstanton.com/Docs/Patterns%20of%20Life%20in%20the%20Spirit%20-%20Benedict.pdf>.

¹¹⁵³ *RB* 48,1.

¹¹⁵⁴ Sk 18:3.

žili řádně a živili se vlastní prací.“¹¹⁵⁵ Z hlediska prvotního ideálu již však s *Benediktovou řeholí* v tomto bodě nelze konstatovat úplný soulad. Přes pozitivní hodnocení manuální práce v prvotní církvi je zřejmé, že ideálem, na jehož uskutečnění křesťané měli po vzoru apoštolů aspirovat,¹¹⁵⁶ nebylo pečlivé rozvržení dne v zájmu každodenního zahrnutí nemalé porce manuální práce, ale maximální věnování se službě Bohu.¹¹⁵⁷



Benediktova řehole je dílem eklektickým, synkretickým a zároveň osobitým. Značně věrně přejala mnohé z dřívější mnišské tradice – natolik, že byla některými z jejích nejvýraznějších pozdějších zastánců považována vlastně jen za dokonalý svod dosavadní tradice. Zároveň však oproti poustevnictví i Basilovu pojetí podstatně více akcentuje koncepty starozákonní, mnohdy na úkor těch novozákonních. Názorným příkladem je zprostředkující role opata „na místě Kristově“, jenž v klášteře vládne a přinejmenším teoreticky zprostředkovává i Boží vůli. Tomu odpovídá i omezení, až dokonce snad popření charismatického rázu křesťanského života jednotlivce v *Benediktově řeholi* přítomné. Omezení charismatických projevů v důsledku jen na opata se opět podstatně více podobá podobě fungování Božího lidu popisovanému ve Starém zákoně než představám novozákonních autorů, přesvědčených o tom, že každý jeden křesťan by měl být osobně veden Duchem svatým. Podobu křesťanství blízkou té, kterou představují jako odpovídající novozákonní spisy – nehledě na to, jak byli jejich pisatelé spokojeni s tehdejší církevní realitou –, benediktinský ideál předkládá až jako konec zdoluhavé cesty odříkání a kázňení se. Sám benediktinský ideál je tak vlastně bojem za dosažení skutečného, plného křesťanství, kteréžto tudíž není očekáváno ihned po křtu a nevyvěrá z Boží milosti, ale ze součinnosti absolutního lidského nasazení a deficit doplňující milosti. V tomto pojetí naprosto nepřekvapuje, že mniši nezřídka pohlíželi na ostatní křesťany, a dokonce kleriky, s nezanedbatelným despektem – i benediktinskému ideálu je tak do jisté míry vlastní určitá exkluzivistická tendence.

Sama řehole přitom opakovaně potvrzuje, že za skutečný ideál nechápe cenobitské mnišství, nýbrž poustevnictví. Přestože se ale v rámci benediktinského mnišství vyskytovali i poustevníci, nikdy se nestali skutečně určující podobou západního mnišství, naopak lze přes

¹¹⁵⁵ 2Tes 3:10-12.

¹¹⁵⁶ Srov. např. 1Kor 4:16.

¹¹⁵⁷ Názorným příkladem je sám Pavel, o němž je uvedeno, že se manuální práci věnoval (Sk 18:3). Ze zbylého popisu jeho misijního působení ve *Skutcích apoštolských*, stejně jako z jeho epištol však nelze nabýt dojmu, že by se manuální práci věnoval na úkor služby Bohu (tj. misii). Naopak, lze se domnívat (srov. např. 1Kor 9:14), že za vhodnější považoval věnovat se službě Bohu i na úkor manuální práci.

tyto výjimky konstatovat, že benediktinský ideál, tj. ideál utvořený na základě recepce *Benediktovy řehole*, byl ryze cenobitský. Ideálem se tak posléze stalo to, co sama řehole považuje za pouhou – byť ze svého pohledu závaznou – cestu k domnělému skutečnému ideálu poustevnictví, a to cestu formovanou ohledem na slabosti těch, kdo o dosažení ideálu usilují. V tomto ohledu zůstávají *Benediktova řehole* i výsledný benediktinský ideál zcela věrni původním poustevnickým motivacím útěku před pokušením světa i církve do bezpečí. Programově tak řehole vede k vytvoření jakéhosi ochranného „skleníku“, „inkubátoru“, v němž je jedinec usilující o dokonalost vystaven nejmenšímu možnému pokušení, kde je v různých životních oblastech omezen tak, aby se zamezilo být jen možnosti zlého, i kdyby za cenu vzdání se dobrého, a kde je striktně řízen svými představenými, přičemž se k němu v mnoha ohledech přistupuje v zásadě jako k nesvéprávnému jedinci, sama o sobě neschopnému správného rozhodnutí v četných základních životních oblastech. Motivací a cílem tohoto pojetí je primárně zajištění udržitelné funkčnosti, respektive realizovatelnosti předepisovaného mnišského života oproti dosavadním idealističtější, ovšem zároveň v praxi záhy neudržitelnými koncepty dřívější mnišské tradice. Tímto pojetím se též naprosto zásadně odlišuje od Basilova konceptu, který popřel i samotné poustevnictví – předkládané *Benediktovou řeholí* jako takřka nedosažitelný vrchol – jako vlastně příliš alibistické svým nadmíru radikálním útekem nejen ze světa, ale i z církve a společnosti věřících. Benediktinský ideál, považovaný posléze v některých staletích prakticky za vrchol křesťanského života, tak ve skutečnosti byl vědomým ústupkem – a v tomto ohledu se podstatně více blíží snahám Pachomiovým.

Nejvýraznějším koncepčním přiblížením prvotním církevním ideálům přítomným v *Benediktově řeholi* se zdá být umírnění askeze a akcentování služby – opět spíše starozákonně než novozákonně ztotožňované primárně s liturgií – i na její úkor, teoreticky se oproti dřívějším podobám asketického ideálu blížící prvocírkevní ochotě k obětování se či odříkání, pokud to bylo nutné či prospěšné pro službu, kterážto představovala určující aspekt života. *Benediktova řehole* ale zmírnění askeze viditelně nechápe jako krok směrem k dokonalosti, ale jako ústupek z vytouženého ideálu, učiněný pro jeho nesplnitelnost. I v tomto je patrná klíčová motivace – a zároveň podle mého názoru nejvýznamnější přínos – *Benediktovy řehole*, a to vytvoření prakticky všem srozumitelného mnišského konceptu, zajišťujícího reálnou a udržitelnou funkčnost a realizovatelnost alespoň jádra vlastního asketického ideálu. Za tímto účelem je *Benediktova řehole* vědomě formulována tak, aby umožňovala opatovi praxi kláštera přizpůsobovat aktuálním okolnostem (a benediktinský ideál jako takový lze tak charakterizovat tím, že je značně „přizpůsobivý“). Za tímto účelem je formulována s maximální snahou o srozumitelnost a jasnost sdělení. Za tímto účelem usiluje o co nejrozsáhlejší vyváženost,

nejnáznorněji patrnou na pečlivě rozmyšleném, stanoveném a vyváženém denním rozvrhu. Ostatně, její rozumné vyváženosti či umírněnosti i srozumitelnosti si jako klíčových kvalit všímali již její první obdivovatelé.¹¹⁵⁸

2.4 Prosazení benediktinského ideálu

Když kolem roku 580 Langobardi vyplenili Monte Cassino,¹¹⁵⁹ přesídlili mniši zachovávající *Benediktovu řeholi* do Říma. Zde se s některými z nich zřejmě osobně setkal římský biskup Řehoř I.,¹¹⁶⁰ jenž na jejich obdivném vyprávění o vlastním „zákonodárci“ vystavěl rozsáhlou hagiografii již přibližně půl století zesnulého Benedikta,¹¹⁶¹ kterou včlenil do svých čtyř knih *Rozmluv* jako jejich druhý svazek. Jakkoli Řehoř samotnou řeholi téměř nezmiňuje, jeho vyzdvižení Benediktovy osoby bylo pro její pozdější rozšíření zásadní,¹¹⁶² jelikož díky popularitě tohoto spisu věhlasného římského biskupa¹¹⁶³ byl Benedikt v západním křesťanstvu vnímán jako divotvorný světec a vzorový opat.¹¹⁶⁴ Řehořovy motivy¹¹⁶⁵ v *Rozmluvách* byly pochopitelně rozmanitější a zahrnovaly také snahu „prokázat, že Apeninský poloostrov vychoval asketiky, kteří ob stojí ve srovnání s Východem“,¹¹⁶⁶ respektive že „Bůh nadále koná zázraky v soudobé Itálii a skrze italské světce a že zázraky neskončily s pouštními otci a mučedníky za císaře Diokleciána“,¹¹⁶⁷ a vyrovnat se tak do západního dění se nepříjemně vměšujícím křesťanskému Východu,¹¹⁶⁸ respektive i tímto způsobem podložit postulovaný nárok římského biskupského stolce na vůdčí pozici v celé církvi.¹¹⁶⁹ Druhá kniha *Rozmluv* ale primárně představuje Benedikta z Nursie jakožto dokonalého světce, přinejmenším na úrovni nejpřednějších biblických vzorů, žijícího v dokonalé jednotě s Kristem, a jakožto ideálního

¹¹⁵⁸ Srov. Dial. 2,36.

¹¹⁵⁹ PAULUS DIACONUS. *Historia Langobardorum* 6,40. BLOCH, Herbert. Monte Cassino, Byzantium, and the West in the Earlier Middle Ages. *Dumbarton Oaks Papers* 3 (1946), s. 167, uvádí, že mniši opustili Monte Cassino roku 581.

¹¹⁶⁰ Dial. 2, prol.

¹¹⁶¹ Tradičně se Benediktovo úmrtí klade do roku 543, viz FORD, St. Benedict of Nursia.

¹¹⁶² Srov. např. MEWS, Constant J. Gregory the Great, the Rule of Benedict and Roman liturgy: the evolution of a legend. *Journal of Medieval History* 37/2 (2011), s. 125-144. Poněkud popularizačně formulované je hodnocení G. Melvilla, o to náznorněji však osvětluje důležitost Řehořova literárního počínu pro prosazení *Benediktovy řehole*: „Kdyby Řehoř nenapsal druhou knihu svých *Rozmluv*, žádné ‚benediktinské‘ mnišství by nikdy nemohlo vzniknout.“ (MELVILLE, *The World of Medieval Monasticism*, s. 27).

¹¹⁶³ Srov. *ibid.*, s. 28.

¹¹⁶⁴ I úcta k Benediktovi jako ke světci však zřejmě narůstala poměrně pozvolně, neboť první její dochovaný doklad mimo báseň Marka z Monte Cassina (sepsanou nezávisle na Řehořových *Rozmluvách*) tvoří zmínka misionáře Willibrorda, viz ENGELBERT, Pius. Neue Forschungen zu den „Dialogen“ Gregors des Großen. Antworten auf Clarks These. *Erbe und Auftrag* 65 (1989), s. 381.

¹¹⁶⁵ K Řehořovi a jeho záměrům i kontextu jeho působení obšírně MARKUS, Robert Austin. *Gregory the Great and His World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997 či PETERSON, Joan M. „Homo omnino Latinus“? The Theological and Cultural Background of Pope Gregory the Great. *Speculum* 62/3 (1987), s. 529-551.

¹¹⁶⁶ MELVILLE, *The World of Medieval Monasticism*, s. 24.

¹¹⁶⁷ GRETSCH, Mechthild. Benedict: father of monks – and what else? In: *Idem. Ælfric and the Cult of Saints in Late Anglo-Saxon England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 133.

¹¹⁶⁸ Srov. „Itálii 6. až 8. století hrozí, že bude politicky pohlcena Byzancí... výpady Řehoře I. na západ (do jižní Francie, Španělska, Anglie) uchovávají Itálii její vnitřní nezávislost“, resp. poněkud pateticky „odpor italského ducha proti Byzanci se stává osudovým pro svěbytnost západní Evropy“ (HEER, *Evropské duchovní dějiny*, s. 39).

¹¹⁶⁹ K Řehořovu prosazování tohoto nároku viz např. GREGORIUS MAGNUS. *Ep.* 2,46.50 či 5,37.39.41.44, a zejm. 9,12.

opata, přičemž jeho opatské roli dodává prestiž identifikováním Benedikta jako toho, kdo ve své době zastával místo apoštolů Petra i Pavla.¹¹⁷⁰ Není dochována výslovná zmínka o tom, že by se sám Řehoř jako mnich řídil dle *Benediktovy řehole*, ani o tom, že by jím na misii do Anglie vyslaní mniši řeholi zachovávali, je to ale – vzhledem k nadřazení Benedikta z Nursie nad ostatní postavy v Řehořových *Rozmluvách* – poměrně pravděpodobné.¹¹⁷¹ O *Benediktově řeholi* se Řehoř zmiňuje pochvalně, když vyzdvihuje její „úsudek“ a „srozumitelnost“ (*discretione praecipuam, sermone luculentam*),¹¹⁷² ale velmi stručně. Zaměřuje se striktně na divotvornost Benedikta. Míra ztotožnění Řehořova Benedikta s biblickými vzory však nenechává příliš prostoru pro pochybnosti o tom, zda Řehoř považoval Benedikta za naplnění a jeho řeholi za vystižení prvocírkevního ideálu.

Asi roku 625 se Venerandus, opat v provensálském klášteře Alta Ripa, v dopise biskupu z Albi zmiňuje, že jeho klášterní společenství zachovává řeholi „svatého Benedikta, opata římského“ (*sancti Benedicti abbati Romensis*).¹¹⁷³ Jedná se o první takovouto dochovanou zmínku. Benediktův původ a působení nedaleko Říma, přesídlení jeho následovníků po zničení Monte Cassina do Říma i „adoptování“ Benedikta římským biskupem Řehořem měly za následek, že Benedikt a jeho řehole se stali „římskými“. Vedle vlastních kvalit textu *Benediktovy řehole* a proslavení Benediktovy osoby Řehořovým spisem jde o další určující skutečnost napomáhající šíření a prosazování řehole, zejména ve franské říši.¹¹⁷⁴ Observance *Benediktovy řehole* (ač nikoli výlučně) se dále významně šířila také díky misijní činnosti, zpočátku zejména do Anglie,¹¹⁷⁵ a s ní souvisejícím ideálem *peregrinatio*, který Anglosasové přejali z íroskotské tradice.¹¹⁷⁶ pro její pozdější prosazení bylo podstatné nejen Řehořovo vyslání mnicha Augustina, ale také návštěva Biscopa Baducinga při návratu z jeho druhé cesty do Říma v Lérins, klášteře v té době již zachovávajícím *Benediktovu řeholi*, kde složil mnišský

¹¹⁷⁰ Srov. DE VOGÜÉ, Struktura a vedení mnišské komunity, s. 36-37.

¹¹⁷¹ Srov. např. CARRUTHERS, Leo. Monks Among Barbarians: Augustine of Canterbury and His Successors in Bede's Account of the Roman and Monastic Origins of the English Church. In: ROYER-HEMET, Catherine (ed.). *Canterbury: A Medieval City*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2010, s. 34-35. Tento postoj je vesměs přijímaným konsenzem. Ojedinělé hlasy, které jej zpochybnilly, jako např. HALLINGER, Kassius. Papst Gregor der Grosse und der hl. Benedikt. In: STEIDLE, Basilius (ed.). *Commentationes in regulam S. Benedicti*. Rome: Herder, 1957, s. 231-320, se nedočkaly širokého přijetí.

¹¹⁷² Dial. 2,36.

¹¹⁷³ VENERANDUS. *Ep. ad Constantium episcopum Albigensem*.

¹¹⁷⁴ „Franští mniši se stali benediktiny, protože chtěli být římsí.“ (FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 54). Podrobněji viz WOLLASCH, Joachim. Benedictus abbas romensis: Das römische Element in der frühen benediktinischen Tradition. In: KAMP, N. – WOLLASCH, J. et al. (eds.). *Tradition als historische Kraft: interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters*. Berlin: De Gruyter, 1982, s. 119-137 či ENGELBERT, Pius. Regeltext und Romverehrung: zur Frage der Verbreitung der Regula Benedicti im Frühmittelalter. *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 81 (1986), s. 39-60.

¹¹⁷⁵ Srov. hodnocení Drobnerovo: „Kromě vnitřních kvalit *Řehole* přispělo k jejímu rozšíření nikoli nepodstatně, možná dokonce rozhodující měrou svědectví *Dialogů* Řehoře Velikého a rovněž vyslání benediktinských mnichů jako misionářů do Anglie (596).“ (DROBNER, *Patrologie*, s. 654-655.)

¹¹⁷⁶ ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 213.

slib (a přijal jméno Benedikt).¹¹⁷⁷ Řehole pak byla s výrazným přispěním jeho druhá Wilfrida¹¹⁷⁸ spolu s římským ritem v Anglii hájena jako projev pravé, tj. římské víry,¹¹⁷⁹ kteroužto daní jedinci považovali za totožnou s vírou prvotní církve.¹¹⁸⁰ Z Britských ostrovů se spolu s misijní činností anglosaských mnichů *Benediktova řehole* jako řehole pravověrná vracela zpět na evropskou pevninu. Na konci 7. století již byl přinejmenším v kláštorech severní Galie vliv *Benediktovy řehole* (byť v rozličné podobě) prakticky všudypřítomný.¹¹⁸¹ Na počátku 8. století se následně Řehoř II. v touze navázat na svého slavnějšího předchůdce téhož jména na papežském stolci osobně zasadil o obnovu kláštera na hoře Monte Cassino. Jelikož zároveň úspěšně usiloval o dobré vztahy s franskou říší ve snaze o vytvoření protiváhy k Byzanci,¹¹⁸² Monte Cassino v dalších letech navštívili nejen početní žáci Bonifáce,¹¹⁸³ který pak na synodě roku 742/743 poprvé prosazuje *Benediktovu řeholi* jako jedinou platnou pro všechny kláštery franské říše,¹¹⁸⁴ ale i sám Karel Veliký. Ten si zde roku 787 vyžádal „autograf“¹¹⁸⁵ řehole, na které se rozhodl sjednotit mnišství ve své říši.¹¹⁸⁶ Jako normativní se však v reálu podařilo *Benediktovu řeholi* prosadit až za vlády Ludvíka Pobožného, zejména přičiněním Benedikta z Anianu.¹¹⁸⁷

Ústřední motivací karolinských králů zřejmě byla snaha o prospěch a upevnění jednoty říše – klášterní síť byla vnímána jako součást královské správy. Oproti teoreticky v benediktinském ideálu vyjádřené touze po oddělenosti od světa si karolinští vládci, podobně jako dříve významní biskupové či šlechtí aristokratičtí podporovatelé klášterů pochopitelně

¹¹⁷⁷ K Benediktu Biscopovi podrobněji viz OLLEY, Lorraine H. *Benedict Biscop: Benedictine, Builder, Bibliophile. Theological Librarianship* 7/1 (2014), s. 30-37 a BLAIR, Peter Hunter. *The World of Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 155-183.

¹¹⁷⁸ K Wilfridovi podrobněji viz KIRBY, David Peter (ed.). *Saint Wilfrid at Hexham*. Newcastle upon Tyne: Oriel Press, 1974.

¹¹⁷⁹ EDDIUS STEPHANUS. *Vita Sancti Wilfrithi* 47.

¹¹⁸⁰ Ve stejné obhajobě je totiž (byť historicky neopodstatněná) zmínka o návratu ke vzoru prvotní církve v případě liturgie, viz *ibid.*: „*Aut quomodo iuxta ritum primitivae ecclesiae assono vocis modulamine, binis adstantibus choris, persultare responsoris antiphonisque reciprocis instruerem?*“ Obhajoba tak užívá římskou víru a vzor prvotní církve do značné míry jako synonyma.

¹¹⁸¹ MELVILLE, *The World of Medieval Monasticism*, s. 35.

¹¹⁸² *Ibid.*, s. 36. K napětí mezi Řehořem II. a byzantským císařem Lvem III. viz GROTZ, Hans. *Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II. an Kaiser Leo III. Archivum Historiae Pontificiae* 18 (1980), s. 9-40 a *idem*. *Weitere Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II. an Kaiser Leo III. Archivum Historiae Pontificiae* 24 (1986), s. 365-375.

¹¹⁸³ Ke korespondenci mezi Řehořem II. a Bonifácem viz BINTERIM, Anton Joseph. *Ueber das letzte Schreiben des heil. Papstes Gregor II. an den heil. Bonifazius, Apostel von Deutschland. Der Katholik; eine religiöse Zeitschriften zur Belehrung und Warnung* 14 (1834), s. 35-50 a 176-189.

¹¹⁸⁴ *Concilium Germanicum a. 742, can. 7*. Viz také HARTMANN, Wilfried. *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*. Paderborn: Schöningh, 1989, s. 47-63.

¹¹⁸⁵ K tomu podrobněji viz MEYVAERT, Paul. *Problems Concerning the „Autograph“ Manuscript of Saint Benedict's Rule. Revue Bénédictine* 69/1-2 (1959), s. 3-21.

¹¹⁸⁶ MELVILLE, *The World of Medieval Monasticism*, s. 38.

¹¹⁸⁷ Srov. např. V. Benedicti A. 36,50. K osobě a působení Benedikta z Anianu viz NARBERHAUS, Josef. *Benedikt von Aniane: Werk und Persönlichkeit*. Münster: Aschendorff, 1930; CHIESA, Paolo. *Benedetto di Aniane epitomatore di Gregorio Magno e commentatore dei re? Revue Bénédictine* 117/2 (2007), s. 294-338 či ZIEGLER, Gabriele. *Benedikt von Aniane: Mönch und Reformator*. Münsterschwarzach: Vier-Türme Verlag, 2016. Benedikt z Anianu nebyl jediným, kdo měl v 8. a 9. století významný vliv na podobu franského mnišství a na jeho unifikaci, z dalších v tomto ohledu významných mnichů by bylo možné jmenovat např. Leidrada z Lyonu, Hilduina ze Saint-Denis či Helisachera. Benedikt však nad nimi ční jednak díky Ardově hagiografii, jednak díky jeho úspěšné snaze prosadit observanci výlučně *Benediktovy řehole*. Srov. GRABOWSKY – RADL, *A Review of Recent Scholarship*, s. 15.

představovali, že mniši se nebudou věnovat jen své spáse, ale budou plnit další, pro dané jedince přínosné úkoly. Karel Veliký tak kláštery využíval ke kolonizaci, misijní a další činnosti. Karel Veliký „se k vlastnímu monastickému poslání – odloučení od světa a ve prospěch nekompromisního zaměření na Boha – stavěl vnitřně značně cize. V mnišství spatřoval součást říšské církve. Od ní jako celku nepožadoval odloučenost od světa, ale činnost ve světě a pro svět.“¹¹⁸⁸ Lze konstatovat, že benediktinský ideál svou historií prokázal, že je pro takovéto pojetí uzpůsobitelný, což přinejmenším z pohledu karolinských vládců jistě k jeho prosazení přispělo. Samozřejmě bylo logickým krokem sjednocení říšského mnišství na již dosud nejvlivnější řeholi. Jakožto nový Řím¹¹⁸⁹ musela být dále říše takřkajíc co nejřímštější,¹¹⁹⁰ proto se vyloženě hodila Benediktova „římská“ řehole, vnímaná přinejmenším v anglosaském prostředí (vlivném v říši například skrze osobu Alkuina) jako projev pravé víry a podporovaná v 8. století také římskými biskupy, tudíž její podpora ze strany karolinských králů napomáhala také lepším vztahům s papežstvím.¹¹⁹¹ *Benediktova řehole* navíc díky svému západnímu původu souzněla se snahou vyrovnat se Východu¹¹⁹² – přijetí východních mnišských pravidel pochopitelně nepřipadalo v tomto programu do úvahy a nejvážnější konkurent v podobě tradice iroskotské byl naprosto nepřijatelný nikoli primárně pro svou přísnou askezi, ale pro odlišné zvyky, vnímané jako problematické, či dokonce kacířské.¹¹⁹³

Motivace „organizátora pravého benediktinského mnišství“, ¹¹⁹⁴ Benedikta z Anianu, není v pramenech výslovně dochována. Podle Arda zpočátku preferoval řeholní pravidla Basilova a Pachomiova, oddával se podstatně přísnější askezi a k zachovávání *Benediktovy řehole*, kterou považoval v souladu s její 73. kapitolou za návod pro začátečníky, byl doveden svým opatem. Následně se s ní však prý naprosto ztotožnil¹¹⁹⁵ a dosavadní oddanost extrémní askezi nahradil vzornou péčí o ostatní mnichy.¹¹⁹⁶ Ardo tak naznačuje, že Benedikt z Anianu byl sice sám v osobní zanícenosti schopen asketické předpisy *Benediktovy řehole* překonávat, jeho ztotožnění s řeholí však vedlo k dokonalejšímu křesťanství a k užítku nejen pro samotného Benedikta, ale i pro ostatní. Vlastně tak – ač nikoli výslovně – na Benediktovi ilustruje vývoj

¹¹⁸⁸ Viz SEMMLER, Josef. Karl der Grosse und das fränkische Mönchtum. In: BRAUNFELS, W. – BISCHOFF, B. (eds.). *Karl der Grosse*. Sv. 2: Das geistige Leben. Düsseldorf: L. Schwann, 1967, s. 255-290 (citace v češtině dle FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 58).

¹¹⁸⁹ Srov. TROMPF, G. W. The Concept of the Carolingian Renaissance. *Journal of the History of Ideas* 34/1 (1973), zejm. s. 23.

¹¹⁹⁰ Ke snahám germánské urozené vrstvy být římskými, viz např. CARRUTHERS, *Monks Among Barbarians*, s. 36-37.

¹¹⁹¹ GRABOWSKY – RADL, A Review of Recent Scholarship, s. 7.

¹¹⁹² Srov. FRANZEN, *Malé dějiny církve*, s. 121-122.

¹¹⁹³ Např. odlišný výpočet termínu Velikonoc, odlišná tonsura apod. Srov. ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 210.

¹¹⁹⁴ SEMMLER, Josef – BACHT, Heinrich. Benedikt von Aniane. In: *Lexikon des Mittelalters*. Sv. 1. München: Artemis, 1980, s. 1864.

¹¹⁹⁵ V. Benedicti A. 2,7-8.

¹¹⁹⁶ *Ibid.* 2,8-9.

mnišského ideálu od zdánlivě dokonalého, ale sebestředného poustevnictví¹¹⁹⁷ k cenobitství.¹¹⁹⁸ Ardův spis svým sdělením svědčí zároveň o tom, že záhy po smrti Benedikta z Aniánu byla *Benediktova řehole* přinejmenším jeho následovníky vnímána jako nade všemi jinými podobami mnišského života čnějící ideál. Ardo dále popisuje, jak Benedikt při práci na jednotných *consuetudines* shromáždil veškeré dostupné řehole i řeholní pravidla a zvyky,¹¹⁹⁹ přičemž i tato obsáhlá práce snad měla napomoci vyjevení nadřazenosti *Benediktovy řehole* nade všemi ostatními.¹²⁰⁰ Tomu se zdají odpovídat i slova z prologu spisu *Smíření řeholí*, pramenícího z tohoto úsilí. Benedikt z Aniánu zde vysvětluje, že „Benedikt [z Nursie předpisy] své řehole převzal od jiných, a tím takříkajíc z vícero manipulů shromáždil mocné vojsko“.¹²⁰¹ Vyjevuje tak na jednu stranu své přesvědčení o shodě *Benediktovy řehole* s dřívější mnišskou tradicí, na stranu druhou ale zároveň o nadřazenosti tohoto svodu dosavadní tradice, jelikož z ní shromažďuje vše potřebné do jediného celku.

Za zásadní pro objasnění volby *Benediktovy řehole* jako jednotné normy však považují jinou pasáž ze zmíněného prologu. Benedikt z Aniánu v ní předjímá pochybnost benediktinských čtenářů jím předkládaného svazku: „Co mají ostatní řehole společného s Benediktem? Co získám z učení se něčemu, co jsem nesliboval?“¹²⁰² Následně tuto pochybnost vyvrací a vysvětluje, proč je prospěšné i jiné řehole a mnišská pravidla, respektive mnišskou tradici jako takovou znát. Domnívám se však, že tato jeho slova odhalují prvotní motivaci pro prosazování *Benediktovy řehole* jakožto jednotné normy: pro křesťana usilujícího o zbožný život, jímž Benedikt z Aniánu dle pramenů byl,¹²⁰³ je slib učiněný Bohu závazný a prakticky nezrušitelný.¹²⁰⁴ Jestliže přijmeme Ardem zmiňovaný vstup Benedikta z Aniánu do kláštera zachovávajícího *Benediktovu řeholi* za historický, přičemž vzhledem k dalšímu Benediktovu působení naprosto není důvod jej zpochybňovat, pak se Benedikt již v mládí zavázal

¹¹⁹⁷ Zde stojí za zmínku, že karolinské mnišství sice institut poustevnictví, *Benediktovou řeholi* předkládaný jako vrchol mnišství, uznávalo, ale vymezovalo mu prostor v rámci kláštera a pod dozorem opata (HELVÉTIUS, Anne-Marie. *Ermites ou moines: solitude et cénobitisme du Ve au Xe siècle [principalement en Gaule du nord]*. In: VAUCHEZ, A. [ed.]. *Ermites de France et d'Italie [XIe-XVe siècle]*. Collection de l'école française de Rome 313. Rome: École française de Rome, 2003, s. 9-10) – benediktinským ideálem se reálně nikdy benediktinské poustevnictví nestalo, jakkoli se mu jednotlivci oddávali.

¹¹⁹⁸ Obdobný osobní vývoj od dokonalé askeze k péči o druhé však popisuje Řehoř u Benedikta z Nursie (viz zejm. Dial. 2,1), což spolu s dalšími obdobnými analogiemi (GRABOWSKY – RADL, A Review of Recent Scholarship, s. 9) nutí k pochybnosti o historické věrohodnosti Ardova popisu. Ten se zdá být veden snahou o představení Benedikta z Aniánu jako analogie k Benediktovi z Nursie, tj. ukázat, že skutečně je *Benedictus secundus*. Více než o motivaci Benediktově tak hagiografie vypovídá o chápání Ardově.

¹¹⁹⁹ V. Benedicti A. 18,27.

¹²⁰⁰ DERWICH, Marek. Benedykt z Aniane i jego dzieła: Uwagi na marginesie nowej edycji Concordia regularum. *Studia Źródłoznawcze: Commentationes* 39 (2001), s. 169.

¹²⁰¹ Con. reg., prol.

¹²⁰² *Ibid.*

¹²⁰³ Viz celý spis V. Benedicti A. a srov. „Nesmíme zároveň ignorovat skutečnost, že rozsáhlé pasáže *Vita* zůstávají mimo podezření [z interpolace] a zachovávají si svou hodnotu historického pramene... Nedotčené [pozdějšími zásahy] jsou také popisy jeho osobnosti, zbožnosti...“ (GRABOWSKY – RADL, A Review of Recent Scholarship, s. 24).

¹²⁰⁴ Nový zákon vybízí nepřisahat (Mt 5:33-36), ale dodržet své slovo (Mt 5:37). Ve Starém zákoně je pobídka k dodržování slibů opakovaná, např. Kaz 5:5 či Ž 15:4.

Benediktovu řeholi trvale dodržovat. Na rozdíl od těch, kdo dodržovali jiné řehole, takovýto slib neobsahující, si tak již vzhledem ke svému slibu nemohl legitimně zvolit dodržování jiné řehole. Dost dobře tak sám nemohl prosazovat sjednocení mnišství karolinské říše na jiné normě než na *Benediktově řeholi*, se kterou byl svým slibem nerozlučně svázán. Jakmile tak byl úkolem unifikace mnišství v karolinské říši pověřen Benedikt z Aniánu, nepřipadala již jiná možnost než sjednocení na *Benediktově řeholi* do úvahy. Zachování věrnosti svému slibu tak považují za klíčovou motivaci pro Benediktovu volbu *Benediktovy řehole* za normu. Domnívám se dále, že nejde o specifikum Benedikta z Aniánu, ale o jednu z nejdůležitějších příčin, jakkoli ve spisech vysvětlujících rozmach *Benediktovy řehole* často opomíjenou. Žádný mnich se totiž nemohl v kontextu křesťanského učení domnívat, že se stane lepším křesťanem, když poruší slib, který Bohu dal. Nepřipadalo tedy do úvahy, aby mniši nahradili dodržování Benediktovy řehole jinou, k dokonalejšímu životu vedoucí řeholí. Sama *Benediktova řehole* umožňovala jen zachování *Benediktovy řehole* jako základního kamene a k tomu přidání učení Basilova a dalších jako jakési nadstavby, respektive poustevnický život jako výsledek dodržování řehole. Jakmile se tedy nejen jednotlivý mnich, ale také jednotlivý klášter zavázal k dodržování *Benediktovy řehole*, neexistoval již vlastně legitimní způsob, jímž by dodržování této řehole a zároveň kontinuální přijímání nových benediktinských noviců mohlo být ukončeno – s výjimkou smrti, respektive zániku kláštera. Trvalé dodržování pravidel či s ním související princip stálosti sice je možné nalézt i například u Basila a jinde v mnišské tradici, výslovný slib dodržování konkrétní řehole je však inovací *Benediktovy řehole*. A právě tento její bod považují za klíčový pro její prosazení. Samozřejmě nejde o příčinu jedinou, ostatně *Benediktovu řeholi* významně prosazovali i karolinští panovníci, kteří její slib nesložili. Pro ně platí mimo jiné častěji uváděná motivace volby „římské řehole“, aby byli co nejvíce římsí. Teprve součinnost těchto příčin však mohla vést k prosazení *Benediktovy řehole* jako oficiální normy karolinského mnišství. A ani součinnost těchto příčin nezajistila plošné a trvalé přijetí *Benediktovy řehole* v plnosti všemi kláštery.¹²⁰⁵

Při reformě franských klášterů byla vynaložena snaha o zachování jejich značné autonomie. Sám Benedikt z Aniánu se stal spíše koordinátorem karolinského mnišství než všem klášterům přímo nadřazeným „generálním opatem“¹²⁰⁶ a v jednotlivých kláštorech vládl kanonicky zvolený opat.¹²⁰⁷ Značně závislé se ovšem franské kláštery ukázaly být na ochraně,

¹²⁰⁵ HELVÉTIUS, Anne-Marie – KAPLAN, Michel. Asceticism and its institutions. In: NOBLE, Thomas F. X. – SMITH, Julia M. H. (eds.). *The Cambridge History of Christianity*, sv. 3: *Early Medieval Christianities, c. 600 – c. 1100*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 278.

¹²⁰⁶ SEMMLER, Josef. Benediktinische Reform und kaiserliches Privileg: Zur frage des institutionellen Zusammenschlusses der Klöster um Benedikt von Aniane. In: MELVILLE, Gerd (ed.). *Institutionen und Geschichte: Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde*. Cologne: Böhlau, 1992, s. 276-277.

¹²⁰⁷ MELVILLE, *The World of Medieval Monasticism*, s. 38.

podpoře, ale i libovůli franských králů, pročež rozpad jednotné říše i uvádající moc králů spolu s nájezdy Normanů vedly k jejich úpadku.¹²⁰⁸ Na poměrně záhy bezútešný stav západního mnišství reagují od přelomu 9. a 10. století vlny obnovy, takřka současně probíhající ve vícero oblastech (zvláště v dnešní západní Francii, Lotrinsku a jižní Anglii),¹²⁰⁹ přičemž nejvýraznější je ta vyvěrající z Cluny. Všem těmto iniciativám je společná snaha o obnovu mnišství, a to v benediktinské podobě. Jakkoli tedy vznikají na různých místech, všem je společný ideál *Benediktovy řehole*. Jejich cílem nebylo formování nového ideálu, ale obnova benediktinského ideálu dle *Benediktovy řehole* v duchu Benedikta z Aniánu.¹²¹⁰ Teprve tuto obnovu v 10. století lze vlastně považovat za skutečné plošné prosazení benediktinského ideálu v západním křesťanstvu. Jejimi iniciátory nebyli jen výjimeční opati, sami nezřídka náležející původem k aristokracii, ale také zástupci vládnoucí vrstvy, kteří „reformní“ kláštery podporovali – obvykle i s touhou po upevnění své moci a prestiže.¹²¹¹

Samotný obsah benediktinského ideálu v 10. století neprošel zásadní obměnou. To samozřejmě neznamená, že by obnovené mnišství nemělo svá specifika. Organizačně bylo – zejména v případě Cluny – významné vynětí z pravomoci místního biskupa a zaštitění přímo papežem,¹²¹² což ovšem nebylo naprostou novinkou,¹²¹³ nýbrž spíše dotažením postavení opata v *Benediktově řeholi* do analogie k biskupovi („vikář Kristův“) do důsledku. Nejvýraznější rys života clunyjského mnicha pak představoval stále intenzivnější důraz kladený na liturgii. Z některých pramenů¹²¹⁴ se zdá vyvstávat obraz clunyjského mnišství zahrnující tolik liturgie, že mnichům na nic jiného nezbýval čas.¹²¹⁵ Jakkoli tento obraz zcela neodpovídá realitě¹²¹⁶ a clunyjsí mniši se věnovali i jiným aktivitám,¹²¹⁷ je zřejmé, že liturgie byla výrazně upřednostňována. To je ovšem v zásadě v „duchu *Benediktovy řehole*“, jelikož ta sama

¹²⁰⁸ [HILPISCH, Stephanus]. *Cluny a ostatní středověké mnišské reformy*. Praha: Čestí benediktini, [1998], s. 3-4.

¹²⁰⁹ K anglické klášterní obnově viz např. BATESON, Mary. Rules for Monks and Secular Canons after the Revival under King Edgar. *The English Historical Review* 9/36 (1894), s. 690-708.

¹²¹⁰ Srov. [HILPISCH], *Cluny a ostatní středověké mnišské reformy*, s. 7: „Jak vidno, nešlo vůbec o program nový, nýbrž prostě o obnovení požadavků Benedikta z Aniánu...“

¹²¹¹ HELVÉTIUS – KAPLAN, *Asceticism and its institutions*, s. 286-287.

¹²¹² Clunyjsí opati však nadále usilovali také o podporu ze strany světské moci, zejm. císaře. Srov. „Patřilo k základním prvkům politiky clunyjské kongregace, že usilovala o vytvoření a uchování dobrých vztahů jak k císařství, tak k papežství.“ (SUCHÁNEK, *Imperium et sacerdotium*, s. 227).

¹²¹³ [HILPISCH], *Cluny a ostatní středověké mnišské reformy*, s. 6. Srov. také RENNIE, *The Normative Character of Monastic Exemption*, s. 61-77.

¹²¹⁴ Snad nejnázorněji např. první a druhá kniha z UDALRICUS CLUNIACENSIS. *Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii*.

¹²¹⁵ Tak např. [HILPISCH], *Cluny a ostatní středověké mnišské reformy*, s. 9-10.

¹²¹⁶ Přesvědčivé námitky vůči této poměrně zatížené představě o clunyjském mnišství viz LECLERCQ, *Prayer at Cluny*, s. 651-665. Ostatně, již Jacques Dubois píše: „použití consuetudines k rekonstrukci denního mnišského rozvrhu vede k absurditám“ (DUBOIS, Jacques. *Les moines dans la société du moyen âge [950-1350]*. *Revue d'histoire de l'Eglise de France* 60/164 [1974], s. 31).

¹²¹⁷ „Čtení, manuální práce, péče o chudé etc. mohly být upozaděny, ale nevymizely. Cluny bylo ve skutečnosti proslavené svou péčí o chudé.“ (BALDWIN, Marshall W. [ed.]. *Christianity Through the Thirteenth Century*. London: MacMillan, 1970, s. 170).

upozorňuje, že ničemu nemá být dávána přednost před liturgickou službou Bohu,¹²¹⁸ jakkoli její „litera“ předepisuje vyvážené rozdělení času mezi liturgií, manuální práci a četbu. Obdobně ve své době často napadaná mlčenlivost mnichů mimo liturgickou činnost souzní s *Benediktovou řeholí*, jakkoli byly její podněty o vhodnosti mlčenlivosti dotazeny v Cluny či v Gorze snad až do extrému.¹²¹⁹

Clunyjskou kongregaci lze považovat za skutečný vrchol prosazení benediktinského ideálu. Clunyjsí opati nejen šířili vlastní podobu ideálu, ale byli i rádci papežů a panovníků. Cluny bylo přímo podřízeno mnoho opatství nejen v dnešní Francii a Itálii, ale také například Španělsku.¹²²⁰ Příspěvky od štědrých dárců vedly k takovému zvelebení Cluny, že se jeho velkolepé architektury těžko mohlo jiné místo rovnat.¹²²¹ Cluny se stalo jednou z nejmočnějších sil na Západě a i díky jeho spojenectví s papežstvím a díky jeho spolupůsobení došlo k tzv. gregoriánské reformě,¹²²² jejíž četní vrcholní proponenti pocházeli z řad benediktinských mnichů.¹²²³ Zásadní vliv na okolní svět, který benediktinský ideál v průběhu staletí měl – ať už díky vřelému přijetí četnými aristokraty,¹²²⁴ pro podíl benediktinských mnichů na christianizaci společnosti,¹²²⁵ pro kulturní, hospodářský¹²²⁶ i další společenský význam mnoha benediktinských klášterů, pro kladné hodnocení manuální práce¹²²⁷ či pro uchování vzdělanosti – dosáhl v Cluny a v dočasném vlivu Cluny na papežství svého vrcholu: asketický ideál v benediktinské podobě byl nejen takřka plošně akceptován v celém západním křesťanstvu, ale ovlivňoval i podobu ostatních křesťanských ideálů. Prokázalo se zároveň, že *Benediktova řehole* do značné míry naplnila záměr jejího tvůrce, totiž vytvořit životaschopný, funkční, uskutečnitelný a udržitelný koncept. Můžeme totiž konstatovat, že benediktinský ideál, jakkoli

¹²¹⁸ RB 43,3.

¹²¹⁹ [HILPISCH], *Cluny a ostatní středověké mnišské reformy*, s. 10.

¹²²⁰ K debatě o vlivu clunyjské kongregace na Pyrenejském poloostrově viz HENRIET, Patrick. Cluny and Spain before Alfonso VI: remarks and propositions. *Journal of Medieval Iberian Studies* 9/2 (2017), s. 206-219; WILLIAMS, John. Cluny and Spain. *Gesta* 27/1-2 (1988), s. 93-101 či STÖBER, Karen. Cluny in Catalonia. *Journal of Medieval Iberian Studies* 9/2 (2017), s. 241-260.

¹²²¹ Srov. DUBY, Georges. *Saint Bernard et l'art cistercien*. Paris: Arts et métiers graphiques, 1976, s. 24-27.

¹²²² COWDREY, Herbert E. J. *The Cluniacs and the Gregorian Reform*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

¹²²³ Viz HÜLS, Rudolf. *Kardinäle, Klerus und Kirchen Roms 1049-1130*. Tübingen: Niemeyer, 1977, s. 88-254. K hodnocení vlivu Cluny viz např. LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 90-94.

¹²²⁴ „Členové vládnoucí vrstvy germánské společnosti – králové, hrabata, vévodové i bojovníci, kteří je podporovali a napodobovali – měli všichni své oblíbené kláštery, a mnozí dokonce svůj vlastní. Každý skutečně významný rod vlastnil rodový klášter, tj. opatství založené předkem (jenž se díky tomu stal světcem), v němž členové rodu sloužili jako opati či abatyše a jenž zároveň sloužil rodu jako mauzoleum.“ (LITTLE, Lester K. Romanesque Christianity in Germanic Europe. *The Journal of Interdisciplinary History* 23/3 [1993], s. 5). Srov. také McNEILL, *Asceticism versus Militarism in the Middle Ages*, s. 11-13.

¹²²⁵ Ilustrativní pro zapojení mnichů do misijních aktivit je tvrzení, že „přestože reformy Karla Velikého napomínaly mnichy a kanovníky, aby zachovávali odlišná pravidla, jasně definovaný mnišský řád během jeho vlády nevznikl kvůli nekonzistenci reformistů a kvůli kritické potřebě schopných kazatelů a misionářů, jež neustále zapříčiňovala zapojení mnichů ve světě.“ (ALBERI, Mary. „The Better Paths of Wisdom“: Alcuin's Monastic „True Philosophy“ and the Worldly Court. *Speculum* 76/4 [2001], s. 897).

¹²²⁶ Srov. např. RAFTIS, J. A. Western Monasticism and Economic Organization. *Comparative Studies in Society and History* 3/4 (1961), s. 452-469.

¹²²⁷ Srov. např. HEER, *Evropské duchovní dějiny*, s. 42.

se průběžně přizpůsoboval kontextu doby, se v průběhu 6. – 10. století proměňoval spíše jen v záležitostech dílčích a sekundárních, nikoli ve svém jádru, že nejvýznačnější změny představovalo zdůraznění těch prvků, které jako hodné akcentace popisovala již sama *Benediktova řehole*, a že se benediktinský ideál prokázal být dostatečně uzpůsobitelný rozmanitým nárokům a dobovým konceptům (například říše v době karolinské), aniž by došlo k jeho vyprázdnění či radikální modifikaci jeho podstaty.



Na konci 10. století byl asketický ideál v benediktinské podobě takřka plošně akceptován v celém západním křesťanstvu. Zejména clunyjtí, ale i další benediktini významně ovlivňovali, či spíše spoluurčovali směr a podobu církve a clunyjská kongregace představovala i nezanedbatelnou politickou sílu. Benediktinský ideál v této době významně ovlivňoval i ostatní křesťanské ideály. Cesta k jeho prosazení ovšem byla znatelně zdlouhavější než v případě poustevnictví či konceptu Basilova. Tento proces byl dovršen díky souhře vícera klíčových faktorů. Významná byla pověst, již se díky Řehořovi I. těšila osoba Benedikta z Nursie. Pověst nejen divotvůrce a dokonalého opata, ale takřkajíc pověst soudobé biblické osobnosti. Zásadní byla striktně vzato historická nepřesnost v podobě identifikace Benedikta z Nursie jako římského opata, respektive *Benediktovy řehole* jako řehole římské, pochopitelná však nejen vzhledem ke způsobu, jakým Benedikta oslavoval římský biskup Řehoř I., ale i vzhledem ke vzniku řehole na Apeninském poloostrově. Jelikož pro významné anglosaské a karolinské osobnosti představovala „římskost“ synonymum k „pravosti“, respektive k věrnosti prvotní církvi, označení řehole za římskou jejímu prosazení výrazně přispělo. Titul „římské řehole“ vyhovoval i touze franských králů po obnově křesťanského římského impéria, po vytvoření nového Říma. Podstatnou roli sehrály i důvody pragmatické či na první pohled nikoli tak ideově honosné: kláštery štědře podporující západoevropští aristokraté, a zejména pak franští králové také oceňovali relativní uzpůsobitelnost benediktinského mnišství pro využití k rozličným – misijním, kulturním, hospodářským a dalším – cílům. Klíčovou úlohu při prosazení benediktinského ideálu si nakonec dovoluji přisuzovat slibu věrnosti textu řehole, který *Benediktova řehole* předepisuje – ti, kdo se tímto slibem již jednou zavázali, jej nemohli porušit a přitom se domnívat, že si tak počínají způsobem případným pro křesťany usilující o dokonalost; zatímco mniši zachovávající odlišné řehole mohli být bez problému v podobě porušení vlastního slibu získáni pro *Benediktovu řeholi*.

V souladu s tím, jak bylo již v *Benediktově řeholi* vědomě chápáno umírnění askeze jako ústupek z vytouženého ideálu, započínaly nejvýznamnější vlny benediktinského mnišství naopak zpřísněním, striktnějším dodržováním i trestáním. Přesto v souladu s akcentováním služby v *Benediktově řeholi* docházelo postupně k čím dál razantnějšímu nadřazení liturgie nad ostatní mnišské činnosti, jakkoli tím byla opuštěna původní vyváženost denního rozvrhu. Pozoruhodný je též rozpor mezi touhou po vyčleněnosti ze světa i církve, umocněný v benediktinském ideálu chápáním jednotlivého kláštera prakticky jako soběstačné církve a projevovaný vytrvalou snahou klášterů vymanit se z pravomoci kohokoli, kdo by do dění v klášteře reálně zasahoval (ač by se dalo poněkud zjednodušeně tvrdit, že ve výsledku se tak kláštery v naději na samostatnost vrhají z náruče biskupů do náruče šlechty, z náruče šlechty do náruče krále a císaře a z jeho pak do náruče papeže a ani snaha lavírovat mezi pravomocemi těchto pánů není trvale funkční k nabytí kýžené „svobody“), a mezi masivním reálným vlivem a působením mnišství na církve a okolní svět. Jakkoli sami mniši vzhledem ke svému přesvědčení o vlastní zbožnosti (přinejmenším relativně v porovnání s okolní církví) jistě měli tendence do církevního dění zasahovat, za hlavní „viníky“ masivního působení mnichů v církvi i společnosti považují jednotlivce mnichy takřkajíc zvenku využívající: biskupy a vladaře. Názorným příkladem je Řehoř I., vysílající mnichy na misii do Anglie, či Karel Veliký, jenž přejal koncept zformovaný zejména Bonifácem a z klášterní sítě učinil součást své říšské správy. Do značné míry díky těmto jedincům, kteří nerespektovali mnišskou touhu po odloučení od světa i církve a jejichž vlivu byli mniši mnohdy z nutnosti poddáni, ač se z něj mnohdy pokoušeli rozličně vymanit, se benediktinský ideál nenaplnil jen v podobě od okolního dění odtržených jednotlivců usilujících o vlastní spásu, ale spoluurčoval dění a dějiny západního křesťanstva. Toto využití (a někdy snad až zneužití) benediktinského mnišství bylo ovšem umožněno klíčovou, a vlastně unikátní vlastností benediktinského ideálu: jeho přizpůsobivostí, udržitelností a inherentnímu vědomému zohledňování konkrétních okolností.

2.5 Závěr

Mnišský ideál vznikl jako přeznačení v rané církvi prosazujícího se ideálu asketického. V jistém ohledu jej můžeme označit za jeho dovršení (či do důsledků dotaženější modifikaci). Jakkoli pobyt na poušti, na kterou se první mniši-poustevníci uchýlili, nebyl trvale nezbytným předpokladem snahy o uskutečnění mnišského ideálu, právě v odchodu prvních asketů na ni ještě ve 3. století je nutné identifikovat počátek formulace prvního mnišského, tj. poustevníckého ideálu. Motivací k odchodu na poušť byla asketikům touha po osobní spáse a zjištění, že „konání vlastní spásy“ bylo snazší bez rušivých podnětů, vyvěrajících ze společnosti

lidí. Odchod na poušť byl tak útekem do „sterilního“ prostředí, minimalizací pokušení, jimž byl jedinec vystaven, a zároveň útekem před církevními autoritami, neodpovídajícími morálním normám těchto asketiků a omezujícími podle nich volnost „osobního vedení Duchem“.

Ke skutečnému rozmachu poustevnictví i přes dřívější počátky reálně došlo až po roce 313. Nelze popřít kritický osten vůči zesvětštělé církvi imanentně v poustevnickém ideálu obsažený, významnějším důvodem pro příliv nových stoupenců pouštního hnutí ve 4. století však zřejmě byla kombinace pověsti poustevníků a konce pronásledování křesťanů, vedoucí k poklesu významu mučednického ideálu (problematizovaného navíc štěpením církve na otázce přijetí *lapsi* zpět do církve), který ostatně předtím alespoň podle Atanášova popisu i například samotný Antonín považoval za vyšší formu křesťanského ideálu, pročez měl prý po mučednictví toužit a do jisté míry mu i „jít vstříc“. Lze snad dokonce spekulovat, že nebýt pronásledování ze strany římské říše ve 3. století, mohl být proces vývoje asketického ideálu do podoby poustevnictví podstatně rychlejší. Co se týče pověsti prvních pouštních otců, ti udivovali okolí a inspirovali četné následovníky svými asketickými výkony a svou absolutizací asketického ideálu, díky čemuž jim byla v souladu s již přibližně od přelomu 2. a 3. století přítomným hodnocením asketiků v křesťanských obcích připisována mimořádná svatost, nedostupná podle obdivovatelů jinde v církvi (jelikož se již nedostávalo nových mučedníků, kteří by z hlediska připisované svatosti jediní mohli v pohledu mnoha tehdejších křesťanů pouštním asketikům konkurovat). Významně též popularitě hnutí přispívaly četné zvěsti o bohatých charismatických projevech pouštních otců.

Prvnímu mnišskému ideálu byly implicitně vlastní četné problematické tendence, jež se záhy v praxi výrazně projeví. Striktní orientace na „konání vlastní spásy“ byla bytostně sobecká a sebestředná, načrtnutá cesta ke spáse v podobě asketického snažení vedla jednak k soutěžení v asketických výkonech, k asketickému exhibování, jednak k časté domýšlivosti asketicky „výkonných“ mnichů, shlížejících v důsledku na ostatní „s patra“. Jelikož poustevníci utíkali do pouště z obav o možnost dosažení spásy kdekoli jinde, kde byli vystaveni četnějším pokušením než na poušti, tj. včetně prostředí církve, byl mnišský ideál od počátku též inherentně exkluzivistický – pokud vůbec poustevníci přiznávali ostatním křesťanům šanci být spaseni, pak pouze asketům. Běžné křesťany tak nutně nepovažovali za pravé, plnohodnotné křesťany, a i proto se jim usilovně vyhýbali. Počátky mnišského-poustevnického ideálu též vykazovaly značné ocenění volnosti. Do pouště odcházející asketici se cítili být omezováni církevními autoritami, pročez „utíkali před biskupem“ i před „hrozbou“ vlastní participace na církevní službě, a pouštní askeze tak zprvu postrádala jakýkoli daný řád i systém autorit. Počátečním ideálem byla volnost, striktní odpovědnost za sebe samotného bez vměšování

kohokoli jiného, bez podřízenosti komukoli jinému, bez posuzování či napomínání ostatních. Vzhledem k idealizaci samoty a maximální askeze taktéž nezřídka mělo poustevnické snažení tragický konec, když jednotlivci přecenili své síly. Výsledkem byl v mírnějším případě návrat do civilizace, považovaný však v pouštním hnutí prakticky za odpadnutí a přinášející z pohledu eremitů takřka jisté zatracení, v některých případech pak i rozličné psychické poruchy apod.

Výskyt těchto tragických existencí jakožto důsledku pouštní askeze a vědomí přílišné náročnosti plnohodnotného poustevnického ideálu, stejně jako reflexe některých ze zmíněných inherentních nešvarů vedly přirozeně k jisté autokorekci pouštního hnutí: eremité se začali sdružovat v lávrách, vznikal jakýsi institut proto-noviciátu, namísto dřívějšího zdůraznění volnosti se vyššího ocenění dostalo „nepohybu“, prvotně spíše jen jako nutnost k přežití trpěná manuální práce se dočkala kladnějšího hodnocení pro svou schopnost zaměstnat mnicha, a tím předcházet akédii a jiným pokušením, za jistou normu začalo být považováno naslouchání zkušenějšímu asketovi, pouštnímu otci, jakkoli stále nelze hovořit o systému autorit, jelikož tito otcové se záměrně snažili vyhýbat tomu, aby komukoli cokoli nakazovali, a každý mnich měl kdykoli možnost nahradit pouštního otce, jehož mudroslovným výrokům naslouchal, za jiného. Do samotného ideálu se však tyto tendence propisovaly jen velmi pozvolna – jakkoli běžná praxe byla upravována dle zkušeností, výsledků a okolností, ideálem nadále zůstávalo absolutní poustevnictví po vzoru již notně idealizovaných prvních velikánů pouštní tradice.

Z týchž autokorektivních tendencí vyvěral zásadní zásah do pouštní tradice v podobě Pachomiova zformování křesťanského cenobitského mnišství. I Pachomiovy úpravy pouštní askeze byly prováděny v reakci na aktuální okolnosti a skutečnosti, v reakci na poznané projevy se nešvary poustevnického hnutí, v reakci na střetnutí s tragickými konci těch, kdo přecenili své síly – a ve snaze umožnit bezpečné provádění pouštní askeze, a tudíž v pohledu mnichů dosažení spásy, maximálnímu počtu zájemců. I Pachomius ovšem své úpravy chápal striktně vzato jako ústupek z ideálu, jímž i pro něj zůstávalo radikální poustevnictví. Teprve druhotně bylo cenobitské mnišství hájeno pachomiovskými mnichy jako rovnocenná varianta k poustevnictví pomocí legitimačního zpětně učiněného ztotožnění s prvotní jeruzalémskou církví a postulování zjevení inspirovaného vzniku či připisování bohatých charismatických projevů Pachomiovi. Úpravy pouštní askeze přinesené Pachomiem a jeho následovníky tak nebyly cílenou nápodobou prvotní církve, nebyly ani systematické, nepředstavovaly ani vědomou reformu poustevnického ideálu, přesto znamenaly korekci a řešení nejproblematictějších aspektů anachoreze: úsilí o maximální asketické výkony bylo nahrazeno striktní poslušností předepsaným pravidlům, řeholi, o co umírněnější co do askeze, o to

radikálnější v autoritativnosti. Řád, poslušnost, vzájemnost a esenciální rovnost při existenci striktní hierarchie nahradily poustevnickou volnost, útěk před církevní hierarchií i službou, sobectví a idealizovanou samotu i častou domýšlivost, asketická exhibování a soutěživost. Autoritu představených podpíralo přísné káznění, obvykle v podobě bičování, ostře kontrastující pouštnímu imperativu neposuzovat a nenapomínat. Samotu pouště, kde se eremita potýkal s vlastní slabostí, pochybnostmi i tužbami, interpretovanými jako „démonické síly“, nahradil chráněný prostor pro konání askeze – v jistém smyslu další zdokonalení hledaného „sterilního“ prostředí pro „konání vlastní spásy“ v podobě vnějšímu světu uzavřeného společenství pod bezpečné askezi nápomocným dohledem.

Pachomiův zásah do pouštní tradice byl zásadní, do samotného ideálu se však neprojevil ani zdaleka okamžitě. Byl to teprve Basil Veliký, kdo ve snaze „pouštní“ askezi (konanou již nezřídká i mimo samotné prostředí pouště) založit skutečně biblicky postuloval namísto dosavadního poustevnického nově ideál cenobitský, poté co vlastně tehdejší mnišský ideál dekonstruoval, avšak pro své origenisticko-asketické předporozumění neopustil, jakkoli osobně jej svým zapojením do služby v církvi (v neúmyslné, ale pozoruhodné nápodobě vzoru Jana Křtitele, též se asketicky v poušti připravujícího na následnou službu) reálně překonal. Pro Basillovo pojetí je typická – pro mnišskou tradici zdaleka ne samozřejmá – intenzivní snaha zohlednit skutečné relevantní biblické sdělení, nejen biblické texty využít druhotně pro legitimizaci vlastních postojů. Podobně jako jeho předchůdci však nepostupoval systematicky, nýbrž reagoval na konkrétní podněty vyvěrající z osobní zkušenosti a z aktuálních okolností – a usiloval tak o biblicky podložené řešení nešvarů tehdejšího mnišství. Rozhodnutí pro klášterní život považoval inovativně za posvátné a nezrušitelné „zaslíbení se Bohu“, představující naplnění křestního slibu a předznamenávající pozdější mnišský slib. I s pomocí vzoru prvotní jeruzalémské církve odmítl samotu eremitů jako nevhodnou a propagoval nutnost bratrské lásky a vzájemnosti asketiků. Klášterní společenství podle jeho pojetí mělo představovat oázu vzorového křesťanství, vyznačujícího se především nikoli askezí, ale prostotou, jednoduchostí, zdrženlivostí, vzájemnou službou, pokorou, zřeknutím se vlastní vůle a poslušností představenému. Tyto oázy pravého křesťanství pak neměl v úmyslu izolovat od okolních křesťanů, nýbrž naopak začlenit do struktury církve, čímž vcelku úspěšně „usmiřoval“ mnišské hnutí s církevní hierarchií. I díky tomu se jím koncipovaný cenobitský ideál v církvi rychle šířil a značně prosadil. Cenobitský ideál se tak záhy ujal role stěžejního vyjádření nejen křesťanského asketického ideálu, ale vůbec křesťanského ideálu jako takového. To byl výsledek dlouhého, avšak přirozeného vývoje od počátku křesťanské askeze přes poustevnictví až k odvratu od něj, během kterého byla mnišská tradice postupně – někdy autokorekcí, jindy

„zvenku“ například církevními synodami, koncily či význačnými biskupy – zbavena svých nejkřiklavějších nešvarů.

Basilův *Askétikon* se sice stal základním teoretickým východiskem východního mnišství, nenabízel ovšem ucelený systém, řeholi, formulující jednoznačný řád a jasně vymezující praktické fungování klášterního společenství, v důsledku čehož na Západě, kde byla od počátečního přijetí mnišského ideálu upřednostňována forma cenobitská před eremitskou, probíhaly početné pokusy o koncipování funkční závazné podoby cenobitského mnišství, tj. vznikaly rozličné řehole. Zdlouhavým procesem se nakonec jako normativní prosadila *Benediktova řehole*, jež se prokázala nabízet dostatečně praktický, udržitelný, vyvážený, srozumitelný, přizpůsobitelný a proveditelný model. Tento systematický a osobitý, přitom však eklektický a synkretický text, který striktně vzato sám stále propagoval jako ideál poustevnictví, a přesto se stal základem cenobitského benediktinského ideálu, v zájmu svého stěžejního účelu v podobě dosažení funkčnosti, udržitelnosti, vyváženosti a proveditelnosti (jež představují též jeho klíčovou devizu), nepokračoval dále ve směru k větší bibličnosti vytyčeném Basilem, jakkoli z Basila bohatě čerpal, ale spíše nabízel koncept v zásadních východiscích bližší pojetí pachomiánského. Mnišství podle *Benediktovy řehole* není vzorovým plnohodnotným křesťanstvím přirozeně vyvěrajícím z křestního slibu a jej naplňujícím, jak je chápal Basil, ale celoživotním bojem za dosažení plného, skutečného křesťanství, k němuž vede jen cesta dlouhodobého odříkání a kázně se, respektive součinnosti absolutního mnohaletého lidského nasazení a přes ně přítomný deficit doplňující Boží milosti. Vzhledem k tomuto pojetí se řehole pokouší o vytvoření jakéhosi „inkubátoru“ s minimem pokušení, maximálním zamezením možnosti vykonat něco zlého i na úkor možnosti konat dobré, s praktickým zbavením svéprávnosti a zodpovědnosti, kde je takřikajíc spásným prostředkem řád a pokorná poslušnost. Opat stojící „na místě Kristově“ má starozákonně zprostředkující roli, osobní vedení jednotlivých mnichů Duchem svatým je dle litery řehole až nežádoucí. Jako ústupek v zájmu proveditelnosti nabízí *Benediktova řehole* zároveň značné umírnění askeze. Zásadní inovací byl vyvážený denní rozvrh, který *Benediktova řehole* předepisuje, což se ovšem nachází v implicitním rozporu s akcentací služby, přinejmenším potenciálně i na úkor ostatních položek denního rozvrhu. Ztotožnění služby starozákonně primárně s liturgií pak konvenuje chápání jednotlivého kláštera prakticky jako soběstačné církve, s čímž souhlasí i pozdější snaha klášterů vymanit se z pravomoci kohokoli, kdo by do dění v klášteře reálně zasahoval.

O relativních úspěších snah o unifikaci západního mnišství na benediktinské podobě lze reálně hovořit až v 9. a 10. století. K prosazení benediktinského ideálu výrazně dopomohla jeho praktičnost, funkčnost, udržitelnost i proveditelnost. Podstatná byla taktéž skutečnost, že sama

řehole obsahovala nezrušitelný slib věrnosti této řeholi – benediktiny tak na rozdíl od mnoha jiných mnichů nebylo dost dobře možné „legitimně“ získat pro jinou observanci. Zásadní byla též římskost tomuto konceptu připisovaná v důsledku přesídlení benediktinských mnichů do Říma po vyplenění Monte Cassina a v důsledku „adoptování“ Benedikta z Nursie římským biskupem v podobě oslavné druhé knihy *Rozmluv* Řehoře I. Například v Anglii tak bylo posléze ve prospěch benediktinské observance úspěšně argumentováno tím, že je římská, a tudíž pravověrná. Karolinským vladařům navíc její „římskost“ vyhovovala ideologicky při jejich snaze o nárokování císařského titulu, respektive prohlášení vlastní říše za říši římskou. Pro mocné podporovatele, prosazující benediktinské mnišství, byla zásadní přizpůsobivost vlastní tomuto ideálu, umožňující nejen misijní, ale též hospodářské, kulturní a další využití benediktinů a jejich klášterů, jež se následně staly zásadní oporou říše, součástí královské správy. Benediktinský ideál tak naopak měl v průběhu staletí naprosto zásadní vliv na západní společnost – od vlivu na kladné hodnocení manuální práce a uchování vzdělanosti přes hospodářský a kolonizační význam klášterů až po podíl na christianizaci –, vrcholící v Cluny, jež se dočasně stalo jednou z nejmocnějších sil na Západě. V této době byl asketický ideál v benediktinské podobě nejen takřka plošně akceptován v celém západním křesťanstvu, ale ovlivňoval i podobu ostatních křesťanských ideálů.

Jádrem mnišského ideálu bylo po celé v této kapitole sledované období – snad jen s částečnou výjimkou v podobě Basilova pojetí – imanentně sobecké a sebestředné „konání vlastní spásy“. Sobeckost tohoto úsilí byla zdaleka nejvyhraněnější v rámci raného ideálu poustevnického, problematizujícího jakýkoli kontakt se zbytkem církve i okolní společností a negujícího, či přinejlepším útrpně snášejícím zájem o ně. S výjimkou Basilova pojetí, zdůrazňujícího bratrskou vzájemnost a úlohu mnišství v církvi a pro církev, přicházel nejsilnější a nejefektivnější tlak ke zmírnění této mnišské sebestřednosti zvenčí, například ze strany karolinských vladařů, zamýšlejících využít mnišství ku prospěchu své říše. Do značné míry díky takovýmto jedincům, kteří nerespektovali mnišskou touhu po odloučení od světa i církve a jejichž vlivu byli mniši mnohdy z nutnosti poddáni, ač se z něj nezřídka pokoušeli vymanit, se zejména benediktinský ideál neuplatňoval jen v podobě od okolního dění odtržených jednotlivců usilujících o vlastní spásu, ale spoluurčoval dění a dějiny západního křesťanstva.

Přes značný vliv mnišství a mnišského ideálu na celek středověké církve byl vztah mnichů ke zbytku církve od počátku, inherentně poněkud problematický: monasticismu byl vždy vlastní imanentní exkluzivismus, vyvěrající z přesvědčení, že právě mnišství představuje pravé křesťanství, a tudíž jedině mniši mohou být skutečně považováni za plnohodnotné křesťany. Nejnapadněji byl tento postoj patrný u poustevnického hnutí, reálně však přetrvával (byť

s proměnlivou intenzitou) v průběhu celého sledovaného období a byl inherentní všem modifikacím mnišského ideálu, a to včetně v tomto ohledu snad nejemnějšího pojetí Basilova, programově usilujícího o včlenění mnišských společenství do struktury a života církve, chápajícího však kláštery jako oázy pravého křesťanství, nabízející ostatním křesťanům přívětivě, a přitom s pocitem nadřazenosti následováníhodný vzor. Mnišský exkluzivismus našel své hmatatelné vyjádření nejen v poustevnickém útěku z církve a izolaci i před ostatními křesťany, ale též v podobě Pachomiem zavedené klášterní zdi, chránící prostor pro askety před vším vnějším světem, v důsledku včetně církve. Za jisté teoretické dovršení těchto snah lze považovat to, jak *Benediktova řehole* považuje klášter vlastně za malou soběstačnou církev, přičemž benediktinští mniši se následně vytrvale snažili vymanit z dohledu a područí aktuálně nejbližší autority, aby skutečně jednotlivé kláštery mohly jako drobné samostatné církve fungovat. Přes zejména Basilovy pokusy mnišství a církevní hierarchii svým pojetím „usmířit“ a přes přízeň mnoha biskupů vůči monasticismu tento mnišství bytostně vlastní exkluzivismus a prakticky neustálá touha po jisté nezávislosti na kléru nutně vedly k častému napětí ve vztazích s episkopátem.

Toto od poustevnictví až po clunyjskou kongregaci přítomné intenzivní úsilí o volnost, respektive „svobodu“ od dozoru a vměšování (vrchnosti i) episkopátu lze z hlediska prvocírkevního chápání jednoznačně označit za tendenci sektářskou. Připočteme-li evidentní exkluzivismus či například sobecké zaměření na „konání vlastní spásy“, vyvstává otázka, proč se mnišské ideály v církvi nesetkaly s výrazně negativnější odezvou, respektive jak je možné, že se v církvi prosadily. Zásadní v tomto ohledu byla mnišskému ideálu předcházející popularita, respektive prakticky nezpochybnitelné postavení asketického ideálu, z něhož mnišské ideály vyvěraly. Poustevnický ideál bylo přitom možné chápat jako vrchol asketického ideálu. Mnišské ideály se zároveň prokázaly být korigovatelnými v zájmu větší konformity, a to jak zevnitř, tak i „zvenčí“ významnými postavami jako Atanáš, Řehoř I. či Karel Veliký, upravujícími ideál „k obrazu svému“ či využívajícími jej pro své účely. A zvláště významná pro prosazení mnišského ideálu se zdá být Atanášova intence využít pouštní hnutí ve prospěch nikajské strany proti ariánům a meletianům. Jakmile se mnišské ideály jednou prosadily tak výrazně jako již v pozdní antice, nebylo by jistě dost dobře možné je spěšně z církve vymýtit (o což se ovšem téměř nikdo ani nesnažil), jejich akceptování a vliv byl však naopak dále posilován, i díky misijnímu, christianizačnímu, kolonizačnímu, hospodářskému či kulturnímu významu mnišství v průběhu středověku.

Za jeden z vlivů mnišství na středověkou společnost považují někteří badatelé kladné hodnocení manuální práce. Jakkoli jistě nelze připisovat zásluhy na pozitivnějším náhledu na

manuální práci pouze vlivu mnišství, je evidentní, že manuální práce se postupem času stala obvyklou součástí mnišského ideálu. Již první korekce původního poustevnického ideálu opouštěly odmítavý, či přinejmenším rezervovaný prvotní postoj eremitů k manuální práci, která napříště nebyla jen tolerována jako nutnost k přežití, ale postupně pozitivněji ceněna jako vhodný nástroj k zaměstnání mnicha, limitující čas a prostor pro nebezpečné přemítání nad vlastními tužbami a pokušeními. Zprvu opatrně, avšak kladného hodnocení se záhy dostávalo též možnosti dávat almužny z práce plynoucí. V cenobitském mnišství byla také zohledněna prospěšnost manuální práce pro posilování vzájemnosti mnichů a pro materiální zajištění kláštera. Vývoj směřující k hlubšímu docenění prospěšnosti a vhodnosti manuální práce kulminoval ve sledovaném období v *Benediktově řeholi*, pevně manuální práci předepisující ve svém vyváženém denním rozvrhu, alespoň co do práci určeného času jí stavějící prakticky na roveň studiu, a dokonce i liturgickým aktivitám, a přinejmenším implicitně umožňující její interpretaci též jako služby Bohu.

Právě služba Bohu v podobě participace na liturgii se postupně stala středobodem mnišské existence, přičemž lze konstatovat, že mnohdy vyložené na úkor askeze, tvořící původní jádro mnišského ideálu. Od původního poustevnického prakticky absolutního důrazu na askezi, vedoucího pochopitelně záhy k extrémům i nešvarům například v podobě soutěživosti v asketických výkonech, lze z hlediska vývoje ideálu sledovat postupné rozvolňování přísnosti askeze, konané zpravidla nejprve jako ústupek, přizpůsobení nároků tomu, co bylo považováno za reálně očekávatelné od tehdejších mnichů, posléze se však tato zmírnění stávala nejen trpěnými ústupky, nýbrž součástí nové modifikace mnišského ideálu. Pachomiovy předpisy jsou tak v míře askeze podstatně umírněnější než očekávání asketických výkonů vlastní poustevnickému ideálu, což je logické, jelikož jejich záměrem bylo mimo jiné zabránit asketickému exhibování i tragickým koncům eremitů přeceňujících vlastní síly. Basil při své dekonstrukci mnišství nedospěl až k negaci askeze, zbavil ji ale v rámci nového cenobitského ideálu jejího dřívějšího všeurčujícího významu, a pro předepisovanou praxi tak postuloval další rozvolnění. *Benediktova řehole* svými úpravami oproti Basilovu pojetí projevuje přesvědčení o přílišném Basilovu optimismu – snad i díky vlastní Benediktově zkušenosti s obtížností nalezení udržitelné a pro mnichy přijatelné míry askeze –, který „koriguje“ dalšími ústupky do takové míry, že umírněnost co do požadované askeze představuje její typický rys. Opatovi navíc ponechává další prostor pro rozvolnění. A pohlédneme-li na závěr v této kapitole sledovaného období, můžeme konstatovat, že vrchol relativního rozvolnění askeze při komparaci jednotlivých modifikací mnišského ideálu představuje ideál clunyjský. Vývoj mnišského ideálu od poustevnických počátků po Cluny tak nabízí při jistém

zjednodušení (nezohledňujícím například asketicky vypjaté irské mnišství) poměrně plynulou tendenci rozvolnění askeze.

Přesto prakticky každá vlna mnišské obnovy započínala snahou o zpřísnění, intenzivnější askezi, jejíž rozvolnění bylo vůdčími postavami těchto obnovných hnutí prakticky vždy považováno za cosi negativního a nežádoucího. To úzce souviselo s přetrvávajícím přesvědčením klíčových postav jako byl Pachomius, Benedikt z Nursie či Benedikt z Aniane, že skutečným ideálem není cenobitství, nýbrž poustevnictví po vzoru prvních velikánů pouštní askeze. Jakkoli je toto přesvědčení u těchto postav (s výjimkou Basila) jednoznačně patrné, reálně se nejen neprojevovalo v novém rozmachu poustevnictví, ale nepropsalo se ani do té které podoby mnišského ideálu: například benediktinský ideál vyvěrající z *Benediktovy řehole* tak oproti tomuto textu necílí k poustevnictví. Jakoli praktický dopad zůstával v staletích sledovaných v této kapitole minimální, je nutné konstatovat, že v mnišské tradici přežívalo povědomí o tom, že vrcholným ideálem je „ve skutečnosti“ anachoreze.

S umírněnějšími asketickými požadavky byla pozice askeze jakožto středobodu mnišských ideálů nahrazována alternativními hodnotami. Za zmínku v souvislosti s rozvolňováním askeze stojí zejména dvě: jednak služba, jednak zřeknutí se vlastní vůle, úcta a striktní poslušnost, či spíše pokorná odevzdanost autoritám v klášteře a řeholi. Zatímco asketické snažení představuje aktivitu inherentně sebestřednou, služba by alespoň teoreticky měla být činností bytostně nesobeckou. Namísto nejprísnejší askeze pro zajištění spásy jednotlivce tak pachomiánské cenobitství svými předpisy usiluje dopomoci k spasení většímu množství jedinců, ostatním; Basil jde o krok dále a zaměření pouze na vlastní konání spásy výslovně neguje, aby od vzorových křesťanů, za které mnichy považuje, požadoval vynikající „výkony“ ve vzájemnosti, lásce k bližním, prospěchu pro celek církve a zapojení do služby v jejím rámci; *Benediktova řehole* ztotožňuje službu (Bohu) v souladu s teologickým příklonem tehdejšího křesťanství ke starozákonním schémátům primárně s liturgickou činností, a výslovně dokonce liturgii před askezi upřednostňuje, jakkoli zároveň předkládá vyvážený denní rozvrh, který principiálně staví jasné meze tomu, kolik času by mniši měli liturgii věnovat. Nejen benediktinské mnišství se ve staletích po sepsání *Benediktovy řehole* intenzivně věnuje činnosti kolonizační, misijní i jiné, přičemž by bylo nezdůvodnitelné možné na oddání se těmto úkolům, mnohdy výrazně prospěšným pro církev, společnost či alespoň jednotlivého monarchu (tj. i pro někoho druhého, nikoli jen výlučně pro mnichy samotné), pohlížet jako na cosi probíhajícího na úkor askeze. Vrcholem tohoto vývoje bylo mnišství clunyjské, jež – jakkoli askezi též zcela neopustilo – kladlo zřetelně podstatně větší důraz na činnost liturgickou a jež svými aktivitami

překračujícími hranice vlastních klášterů spoluurčovalo tehdejší církev a společnost v míře doposud alespoň z dlouhodobého hlediska v rámci mnišství nevídané.

Druhý postupně v protikladu k umírňování asketických požadavků rostoucí důraz, tj. akcentování role poslušnosti a podřízenosti, souvisí též s opouštěním původně charismatického rázu mnišství. První eremité utíkali s legitimizací „osobním vedením Ducha“ před církevními autoritami, před řádem do volnosti pouštní samoty, kde poustevník toužil po tom, aby zde jakoby existoval jen on a Bůh. Tato exkluzivistická, sobecká a sektářská tendence a motivace stojící v samém jádru poustevnického ideálu měla být legitimizována nadpřirozenými projevy, potvrzujícími Boží souhlas: zjeveními, zázraky, vítězstvím nad „démony“ apod. Na legitimizaci poustevnického ideálu charismatickými projevy (v jisté nápodobě obdobné novozákonní legitimizace Kristova a apoštolského působení pomocí projevů Boží moci, bez ohledu na to, zda nápodobě vědomé či nevědomé, což není možné z pramenů přesvědčivě rozhodnout) pak přistoupili i „patroni“ pouštní askeze z řad episkopátu, zejména Atanáš, jimž se výsledná nenapadnutelnost hnutí též hodila pro využití mnišství pro jejich záměry. Spolu s akceptováním a rozmachem mnišského ideálu však taktéž vzrůstala tendence volnost k charismatickým projevům omezovat, respektive omezovat až eliminovat celou související nevázanost, volnost, či dokonce anarchičnost hnutí. Již v rané fázi se tak mezi anachorety formulovalo přesvědčení o vhodnosti naslouchání zkušenějším pouštním otcům, preference „nepohybu“ i jisté opatrné upřednostňování pobývání v lávře před plnohodnotnou samotou pouště – a Pachomius i Basil již propagovali mnišské zřeknutí se vlastní vůle, a zvláště v Pachomiově případě „vydání se napospas“ klášterním představeným. Jako vrchol tohoto vývoje můžeme identifikovat *Benediktovu řeholi*, kterou lze označit až za anti-charismatickou. Jen zcela výjimečně tento text vůbec přiznává hypotetickou možnost nadpřirozené inspirace jednotlivého mnicha, ve skutečnosti však v jím představovaném konceptu jednoduše není pro charismatické prvky místo. V nepřímé úměře k eliminaci prostoru pro charismata se jádrem pojetí nabízeného *Benediktovou řeholí* stala absolutní vydanost a poslušnost opatovi, zaštitěná i teoreticky postavením opata „na místo Kristovo“ a přiznáním mu zprostředkujícího úřadu starozákonního rázu, čímž je – alespoň jako požadavek řehole – znegováno novozákonní chápání křesťanství, respektive jeho zásadní sebeidentifikující odlišnosti od starozákonního Božího lidu, spatřované apoštoly v osobním vztahu každého jednotlivého křesťana s Bohem, respektive osobním vedením Duchem svatým. Zároveň je však nutné konstatovat, že ani anticharismatická *Benediktova řehole* se do praxe západního středověkého mnišství nepropsala tak normativně, aby zabránila tomu, že poměrně mnoha jednotlivým mnichům, zejména v průběhu misijních a christianizačních aktivit, byly výrazné charismatické projevy připisovány.

Již asketický ideál, z něhož ten mnišský vyvěral, byl svou podstatou prvocírkevním ideálům cizí. Poustevnický ideál tyto prvotní církvi cizí tendence jen dále umocnil a přes dílčí Basilův pokus mnišský ideál přiblížit Písmu se mnišské ideály těchto prvotní církvi cizích prvků nikdy reálně nezbavily. Napření veškerého úsilí ke konání vlastní spásy je v přímém rozporu s novozákonním učením o spasení z milosti, přesvědčením o přiznání spásy *de iure* již v okamžiku obrácení, respektive křtu, nikoli až po celoživotní asketické snaze si ji zasloužit, a očekáváním spravedlivého života přirozeně vyvěrajícího z ospravedlnění. Novému zákonu je naprosto cizí představa legitimního vyčlenění se z těla církve i trvalého útěku ze světa, naopak lze s notnou dávkou pravděpodobnosti spekulovat, že ve světle novozákonních textů by vytvoření od okolního světa co nejodtrženější komunity „dokonalých“ křesťanů, fungující jako malé soběstačné církve, a shlížejících navíc na ostatní církve značně „s patra“ jakožto na křesťany v porovnání se sebou nedokonalé, či dokonce jen nominální, autoři novozákonních textů považovali za počínání bludné, sektářské a zavrženíhodné. Prvocírkevním ideálům též odporuje mnišství nezřídka vlastní (a v *Benediktově řeholi* zřejmě nejnázorněji vyjádřená) preference zamezení potencionálnímu zlému před možností uskutečnění dobrého, projevující se od počátků mnišství (byť mnohdy neúspěšnou) snahou vyhýbat se církevní službě a participaci na fungování ostatní církve či společnosti. Obecně lze zhodnotit, že prvotní církev zpravidla nepředstavovala pro mnišské ideály přímo reflektovaný a napodobovaný vzor, nýbrž spíše zpětně a druhotně využívaný legitimizační nástroj nebo dílčí inspiraci. Výjimku představovalo zejména pojetí Basillovo, vědomě se upínající k vlastnímu chápání příkladu prvotní jeruzalémské církve dle 2. a 4. kapitoly *Skutků apoštolských*. Písmo se mezi mnichy vždy těšilo značné úctě i oblibě, v praxi ale bylo používáno často spíše mechanicky, respektive jako jakýsi magický nástroj (při předepisované recitaci). Než že by z něj mnišské ideály sledovaného období vycházely, užívaly jej spíše pro zaštitění, při čemž bylo povětšinou využíváno až příliš selektivně a s určujícím, ovšem vlastním biblickému sdělení namnoze cizím asketickým předporozuměním.

3. Misijní ideál v pozdním starověku a raném středověku

V průběhu prvních přibližně tří set let se církev značně vyvíjela. Prvotní podoba misijního společenství, v němž misijní ideál představoval determinující koncept, platný dle tehdejších duchovních autorit pro každého křesťana, byla již v průběhu 1. století opouštěna, a přes pokračující proselytizaci pohanů začal být misijní ideál v církvi upozadován na úkor dalších variant křesťanských ideálů. Ve vztahu k nekřesťanům se od 2. století mezi církevními elitami prominentním stával spíše postoj apologetický než vyloženě misijní, jakkoli je již z prostého početního nárůstu křesťanů patrné, že od misijních aktivit zcela upuštěno nebylo. Ve 2. a 3. století ale už očividně nepředstavovaly očekávanou stěžejní náplň práce nejvýznamnějších postav církve jako v době apoštolů. Ani konstantinovský obrat, jakkoli z hlediska vývoje církve zásadní, nepřinesl okamžitý zvrat v trajektorii uvažujícího významu misijního ideálu v církvi.

3.1 Misijní ideál v době prosazení křesťanství v římské říši

Konstantinův příklon ke křesťanství představuje zásadní mezník v celých církevních dějinách.¹²²⁸ Milánský edikt z roku 313 a císařem veřejně církvi projevovaná přízeň sice nepřinesly v plném slova smyslu „konstantinovskou revoluci“,¹²²⁹ tj. okamžitý zlom s absolutním dopadem v podobě instantně christianizovaného impéria plného nadále výlučně křesťanů a prostého již v polovině 4. století jiných náboženských prvků, znamenalo však přesto přelom s dalekosáhlými důsledky. Primární změna spočívala v tom, že křesťanství jakožto *religio licita*, preferované navíc samotným panovníkem, už nemuselo čelit plošným ani lokálním pronásledováním ze strany státního aparátu a nemuselo se již obávat ani proti sobě namířených lidových „pogromů“.¹²³⁰ Na tomto rozpoložení mnoho nezměnila ani krátká restaurační epizoda vlády císaře Juliana.¹²³¹ Nová vstřícnost státního aparátu římské říše vůči církvi, projevovaná i hmatatelně například výnosy ve prospěch církve v majetkových záležitostech,¹²³² pochopitelně přinesla vyprázdnění potřeby sepisovat apologetické spisy adresované vysoce postaveným pohanům a namířené proti perzekuci a protikřesťanským

¹²²⁸ „Oficiální uznání církve a její spojení s římským státem se skutečně stalo rozhodujícím činitelem ve vývoji nového společenského řádu.“ (DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 44).

¹²²⁹ Srov. představu christianizace impéria Konstantinem kritizující knihu VAN DAM, Raymond. *The Roman Revolution of Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007 a vůči postoji knihy značně kritickou – zejména na základě přiznání autenticity Eusebiovu popisu Konstantinova působení – recenzi BARNES, Timothy D. Was there a Constantinian Revolution? *Journal of Late Antiquity* 2/2 (2009), s. 374-384.

¹²³⁰ Oslavnými slovy Eusebia z Kaisareie Konstantin osvobodil křesťany od útlaku podobně, jako vyvedl Mojžíš Izraelity z egyptského otroctví (V. Constantini 1,12).

¹²³¹ K panování císaře Juliana podrobněji viz např. BRINGMANN, Klaus. *Kaiser Julian*. Darmstadt: Primus, 2004; ROSEN, Klaus. *Julian: Kaiser, Gott und Christenhasser*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2006 a TEITLER, Hans. *The Last Pagan Emperor: Julian the Apostate and the War against Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

¹²³² Srov. již V. Constantini 2,36-41.

restriktivním praktikám, které se v předchozích staletích staly typickým projevem interakce křesťanských elit s jejich pohanským okolím.

Po konstantinovském obratu již nejen nebylo riskantní být křesťanem, křesťanství tak samo nadále nepotřebovalo opakovaně a takřka neustále hájit svou existenci, ale dokonce se ukázalo společensky výhodné patřit do církve. Přinejmenším nominálně tak ve 4. století záhy ke křesťanství konvertovala nezanedbatelná část římské aristokracie,¹²³³ jakkoli i v jejím případě šlo přece jen o proces pozvolnější, což naznačuje i podpora, kterou získala Julianova obnova dřívějšího římského náboženství.¹²³⁴ Zdá se však evidentní, že po Konstantinově příklonu ke křesťanství nevypuklo masivní misijní úsilí církve,¹²³⁵ a to z části z prostého důvodu, že se nezdálo být nezbytné: církvev do značné míry nechávala christianizaci probíhat shora císařskými výnosy a zároveň „samovolným“ přílivem konvertitů. Církvev se více věnovala již konvertovaným jedincům než nekřesťanům¹²³⁶ – i proto, že získání obyvatelstva pro křesťanství neznamenal v této době automaticky přijetí křesťanské morálky a zbožnosti v její plnosti, na což biskupové často naráželi.¹²³⁷ Péče o konvertované, ale biskupská očekávání dosud ne zcela naplňující jedince představovala jednu z nejhrolivějších aktivit církevních představitelů. Sepisovali rozličná katechetická poučení, věnovali se kázáním s cílem upevnit zbožnost a křesťanskou morálku posluchačů apod.¹²³⁸ Konverze dalších jedinců ke křesťanství na základě katechetické výuky, veřejných křtů či kazatelské činnosti v rámci církve¹²³⁹ byly ojedinělým a vedlejším produktem těchto aktivit, které jistě přispívaly k důkladnější christianizaci říše, nelze je však považovat za její hlavní katalyzátor.

Římská říše se oficiálně stala křesťanskou teprve za vlády Theodosia I., i pro toto období je však na místě opatrnost v závěrech, jaký reálný dopad císařská nařízení měla. Četní historici

¹²³³ BARNES, Timothy D. Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy. *Journal of Roman Studies* 85 (1995), s. 135-147.

¹²³⁴ Srov. např. MURDOCH, Adrian. *The Last Pagan: Julian the Apostate and the Death of the Ancient World*. Stroud: Sutton Publishing, 2005. s. 3. Spíše než o přesvědčeném křesťanství či pohanství aristokratů přizpůsobivost této třídy podle mého názoru vypovídá o tom, že lidé a rody mající zájem o vyšší pozice ve státní správě „hbitě“ reagovali na proměny „atmosféry“ a dokázali se náležitě zařídit, aby nekompromitovali své zájmy.

¹²³⁵ Takřka okamžitě po konstantinovském obratu sice zřejmě došlo k velmi krátkému počátečnímu nadšení do literární aktivity, kterou lze označit za misijní (z nejvýznamnějších projevů lze zmínit, že Eusebios z Kaisarieie začal sepsat svou *Přípravu na evangelium* a Atanáš tvořil dvoudílný spis *Proti pohanům* a *O vtělení Božího Slova*). Tato aktivita však uvadla s nástupem ariánského sporu (k dataci těchto spisů před ariánský spor viz JOHNSON, Aaron P. *Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio evangelica*. Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 11 a GONZÁLEZ, Justo L. *A History of Christian Thought. Sv. 1: From the Beginnings to the Council of Chalcedon*. Nashville: Abingdon Press, 1970, s. 292) a v porovnání se záplavou protiheterické literatury se beztak jednalo spíše o ojedinělé pokusy – k tomuto závěru bohatě postačuje stručný pohled do obsahu Migneho patristické knihovny pro dané období.

¹²³⁶ Jakkoli by tato činnost mohla být při značné toleranci teoreticky definována jako „vnitřní misie“, z hlediska této práce spadá do kategorie pastorační péče, a tudíž k ideálu kněžského.

¹²³⁷ Viz např. napomínání judaizujících křesťanů (IOANNES CHRYSOSTOMUS. *Adversus Iudaeos Orationes VIII*) či kritiku homosexuálních praktik (*idem. In epistula ad Romanos*, homilie 4) v kázáních Jana Zlatoústého.

¹²³⁸ „Přední církevní otcové všichni vyprodukovali širokou paletu a značné množství vysvětlujících a pastoračních spisů. Pastorační výchově, napomínání a kázání bylo věnováno nesmírné úsilí...“ (CAMERON, Averil. Christian Conversion in Late Antiquity: Some Issues. In: PAPAConstantinou, Arietta – McLYNN, Neil – SCHWARTZ, Daniel L. (eds.). *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*. London: Routledge, 2015, s. 17).

¹²³⁹ *Ibid.*, s. 16.

projevují vůči označení křesťanská římská říše značnou skepsi.¹²⁴⁰ Poměrně jednoznačný pohled se však nabízí z druhé strany: církev, alespoň v podobě biskupů jakožto špiček její hierarchie, lze nejen za Theodosia I., ale snad již během vlády Konstantina I., označit za církev říšskou. Názorný projev představuje fakt, že episkopát ani nezvažoval bojkot císařem svolaného koncilu, akceptoval jeho předsednictví i zasahování do průběhu, a respektoval dokonce i jím prosazovaný závěr.¹²⁴¹ Ztotožnění církevní hierarchie s panovníkem a říší však bylo ještě hlubší: křesťanští biskupové horlivě zaujímal místo imperiálního kultu nejen v ohledu nabytých privilegií, ale i co se týče „povinností“.¹²⁴² „Církev dostala svobodu a říši za to poskytla svoje zdroje duchovní a společenské vitality.“¹²⁴³ Zosobněním nové říšské církve je pak Eusebios z Kaisareie, jenž o Konstantinovi hovoří jako o „vzorovém příkladu zbožnosti pro všechny lidi“,¹²⁴⁴ zřejmě v aluzi na Abrahama¹²⁴⁵ jako o „Božím příteli“¹²⁴⁶ a přirovnává jej k Mojžíšovi, který vyvedl Izraelity z trápení a otroctví.¹²⁴⁷ Mezi křesťany nebyli všichni tak nekritičtí vůči aktuálnímu vývoji,¹²⁴⁸ zdá se však, že valná většina křesťanů vítala státní přízeň spíše s nadějí a radostí, v čemž pravděpodobně klíčovou roli sehrávala vidina definitivního konce pronásledování.¹²⁴⁹ Je ostatně jen těžko představitelné, že by si Eusebios mohl dovolit opakovaně zdůrazňovat všeobecné nadšení z Konstantina,¹²⁵⁰ jakkoli tak činí jistě poněkud nadneseně, kdyby přinejmenším episkopát jeho vládu nehodnotil většinově pozitivně.

Ztráta vnějšího tlaku a nebezpečí církvi nepřinesla rozkvět misie za účelem proselytizace pohanů, tj. církevní aktivity velmi zdůrazňované v prvotní církvi a poměrně problematicky vykonatelné v dobách pronásledování. Jednak nově k obrácení pohanů docházelo i bez

¹²⁴⁰ Např. BRADBURY, Scott. Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice. *Phoenix* 49/4 (1995), s. 331-356, přesvědčivě argumentuje, že při nástupu Juliana na trůn byla říše stále převážně pohanská. Viz také diskuzi o tempu christianizace impéria nastíněnou in CAMERON, Christian Conversion in Late Antiquity, s. 3-22.

¹²⁴¹ Klíčové slovo „homoousios“ mělo být vloženo z přímého podnětu samotného Konstantina, přičemž se zdá, že dané slovo skutečně odpovídá kontextu Konstantinovy dřívější nauky, nikoli učení protiriánských biskupů, podrobněji viz BEATRICE, Pier Franco. The Word "Homoousios" from Hellenism to Christianity. *Church History* 71/2 (2002), s. 243-272.

¹²⁴² Když se kupříkladu císař vydal na vojenské tažení, křesťanští biskupové se modlili za jeho úspěch, srov. V. Constantini 4,56.

¹²⁴³ DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 44.

¹²⁴⁴ V. Constantini 1,4.

¹²⁴⁵ Viz Jk 2:23; je ovšem možné, že se tímto výrokem Eusebios odkazuje spíše na Ex 33:11, kde je implicitně jako „Boží přítel“ označen Mojžíš.

¹²⁴⁶ V. Constantini 1,3.

¹²⁴⁷ *Ibid.* 1,12. K Eusebiovu přirovnání k Mojžíšovi viz také HOLLERICH, Michael J. Myth and History in Eusebius's „De vita Constantini“: „Vit. Const. 1,12“ in Its Contemporary Setting. *The Harvard Theological Review* 82/4 (1989), s. 421-445.

¹²⁴⁸ Viz ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 115-117, tj. oddíl nadeřsaný jako „Odpor proti zesvětštění církve“. Srov. také např. slavnou pasáž z Atanášova *Života svatého Antonína*, podle které Antonín na korespondenci od Konstantina a jeho dvou synů reagoval dosti chladně a bez nadšení (V. Antonii 81). Jistá nevole plynoucí z důsledků konstantinovského obratu zřejmě také přispěla k rozmachu poustevnického hnutí, srov. např. ROLDANUS, Johannes. *The Church in the Age of Constantine: The theological challenges*. London – New York: Routledge, 2006, s. 9 („Niméně, vzestup mnišství představoval určitý protiproud proti rostoucímu zesvětštění církevní služby a proti tomu, jak se křesťanský život postupně stával příjemnou existencí ve společnosti, v níž se mohli [křesťané] těšit takovými privilegii.“).

¹²⁴⁹ Srov. např. zhodnocení: „Konstantinova konverze a triumfální vzestup k moci zázračně ukončily zdlouhavou agónii perzekucí. Pro křesťany s Eusebiovým pohledem na křesťanství a kulturu, Boží prozřetelnost a lidskou historií bylo nemožné v těchto událostech nespátřovat zásah Boží ruky.“ (HOLLERICH, Myth and History in Eusebius's „De vita Constantini“, s. 444).

¹²⁵⁰ Např. V. Constantini 1,1 či 2,22.

značné snahy církve, jelikož s sebou napříště neslo politické a společenské výhody, jednak církev vnějšího klidu „využila“ spíše k vnitřním sporům,¹²⁵¹ zejména ke konfliktům trinitárním a christologickým.¹²⁵² Lze snad konstatovat, že nově rozhořelé spory o učení byly ve 4. a 5. století určitým projevem nově nabytého bezpečí a blahobytu církve. Rozhodně ale platí, že následně nejhorlivější nasazení křesťanských elit pozdní antiky sestávalo právě z debat a literárních sporů o tom, co je pravověří a co je hereze; zatímco misijní aktivita ve smyslu organizovaného úsilí o přesvědčení nekřesťanů k „přijetí Krista“ se ocitla poněkud na okraji církevní aktivity. Velmi názorným dokladem této skutečnosti může být srovnání rozsáhlého prostoru věnovaného v pozdně antických církevních dějepřevách rozličným herezím, hereziarchům a řešením těchto církevních sporů s nanejvýš stručnými zmínkami o křesťanských misijních úspěších v době po konstantinovském obratu, srovnání nápadné kupříkladu na takřka mimoděk a pouze letmo zmíněné konverzi Burgundů.¹²⁵³

Informace o většině pozdněstarověkých misionářích a misijních aktivitách se nacházejí pouze ve stručném sdělení některé prvních z církevních historiografií. Tyrranius Rufinus své *Církevní dějiny* dopsal zřejmě roku 402/403. Sestávaly jednak z překladu *Církevních dějin* Eusebiových do latiny, jednak z doplnění dvěma svazky, věnujícími se období od roku 325, kde končí historiografie Eusebiova, do roku 395, tj. do smrti Theodosia I. Další z Eusebiových pokračovatelů, Sókratés Scholastikos, dopsal své *Církevní dějiny* asi roku 440 a pokryl v nich období od roku 305 do roku 439. Hermias Sozomenos nenavazoval přímo na Eusebia, jelikož sepsal nedochovaný „první díl“ svých dějin, zabývající se přibližně tímž obdobím jako práce Eusebiova. Ve svých dochovaných *Církevních dějinách* pak pokračoval ve svém historiografickém díle a popisoval církevní děje v letech 312-425. Významně pak při jejich sepisování využíval jak Eusebia, tak Rufina i Sókrata Scholastika. Dalším „pokračovatelem Eusebiovým“ byl Theodorétos z Kyrrhu, jenž ve svých *Církevních dějinách* z roku 449/450 popisoval církevní historii v období 325-428, do začátku nestoriánského sporu.¹²⁵⁴ Každé z těchto děl předkládalo vlastní teologii dějin, již byl uzpůsoben jak výběr zmíněných dějů a aktérů, tak jejich interpretace. Můžeme však konstatovat, že misie nebyla jejich stěžejním ohledem, protože jsou misionáři a jejich aktivity zmiňováni jen velmi stručně a dosti okrajově, většinu prostoru zabírají spory o pravověří a popisy církevních rozbrojů a rozkolů. Theodorétos

¹²⁵¹ Srov. ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 120-124.

¹²⁵² Viz např. PARVIS, Sara. Christology in the early Arian controversy: the exegetical war. In: LINCOLN, Andrew – PADDISON, Angus (eds.). *Christology and Scripture: Interdisciplinary perspectives*. London – New York: T&T Clark, 2007, s. 120-137. Srov. také DUZDIK, Pavel. *Počátky ariánského sporu*. Praha: OIKOYMENH, 2019.

¹²⁵³ SOKRATES SCHOLASTICUS. *Historia ecclesiastica* 7,30 a PAULUS OROSIUS. *Historiae adversum paganos* 7,32,13.

¹²⁵⁴ DROBNER, *Patrologie*, s. 616.

z Kyrrhu byl v tomto ohledu ze zmíněných autorů zřejmě nejvýrazněji protiariánský a apologetický,¹²⁵⁵ naopak u Sozomena lze snad konstatovat, že je zaujatý „nejméně očividně“. V případě Rufina však lze za součást jeho teologie dějin považovat přesvědčení, že důsledkem nikajského koncilu (a tudíž vítězství pravověří) byla expanze křesťanství, a to včetně té misijní.¹²⁵⁶ Reakcí na tuto Rufinovu interpretaci zřejmě bylo podání Filostorgiových *Církevních dějin*, spojující naopak významné misijní úspěchy křesťanství s vládou semiariánských císařů.¹²⁵⁷ Spis tohoto eunomiánského církevního historika byl vytvořen zřejmě mezi lety 425 a 433, dochoval se však jeho shrnutí z pera Fótiova. Opominout nelze ani *Církevní dějiny* Eusebia z Kaisareie, jakkoli se věnují jen dějům církevní historie do roku 325. Jelikož však toto průkopnické dílo církevní historiografie obsahuje i zprávu o konverzi Edessy, anachronicky kladenou do doby prvotní církve, je pro tuto kapitolu též relevantní. Jakkoli totiž Eusebios při práci na svých *Církevních dějinách* zhodnotil a důkladně citoval bohatý pramenný materiál, který měl k dispozici, jeho výsledná interpretace popisovaných dějů, ovlivňovaná Eusebiovou (zřejmě vyvíjející se od úmyslu „dokázat... nepřemožitelnou moc křesťanství“ po „apologii božského poslání křesťanství v horizontu dějin spásy, které bylo... zaměřeno na jeho vítězství, jehož bylo dosaženo za císaře Konstantina“)¹²⁵⁸ teologií dějin, nezdědka vypovídá více o samotném Eusebiovi, a tudíž zároveň o pohledu a ideálech křesťanů 4. století.

Relevantní je pro tuto kapitolu i další Eusebiovo dílo, *Život Konstantinův*.¹²⁵⁹ Mnohé pozdější čtenáře iritoval „servilně oslavný tón“ spisu,¹²⁶⁰ který vedl mnohé historiky k soudům o nevěrohodnosti Eusebiovy výpovědi.¹²⁶¹ Podle mého názoru ale není pouze projevem Eusebiova nadšení z „křesťanského císaře“, nýbrž dokladem záměrné idealizace v zájmu předložení Konstantina jako vzoru ideálního panovníka. *Život Konstantinův* vzhledem ke svému vzniku po císařově úmrtí¹²⁶² nemohl být ani snahou se Konstantinovi „vlichotit“, ani pokusem ovlivnit jeho počínání, dokonce se podle mého názoru nejednalo ani primárně o apologetické dílo hájící Konstantinovu politiku jako důsledek Božího vyvolení, a tudíž obhajující i její pokračování v budoucnosti.¹²⁶³ Eusebios výslovně uvádí, že píše „pro všechny, koho může příklad vznešeného jednání inspirovat k Boží lásce“ v přesvědčení, že „dobře

¹²⁵⁵ *Ibid.*, s. 617.

¹²⁵⁶ McLYNN, Neil. Little Wolf in the Big City: Ulfila and His Interpreters. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 50 (2007), s. 129.

¹²⁵⁷ *Ibid.*

¹²⁵⁸ DROBNER, *Patrologie*, s. 298-299.

¹²⁵⁹ CAMERON, Averil. Eusebius' „Vita Constantini“ and the Construction of Constantine. In: EDWARDS, Mark Julian – SWAIN, Simon (eds.). *Portraits: Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1997, s. 173.

¹²⁶⁰ Srov. DROBNER, *Patrologie*, s. 301.

¹²⁶¹ Např. BARNES, *Constantine and Eusebius*, s. 266-267.

¹²⁶² V. Constantini 1,2.

¹²⁶³ Jak se domnívá CAMERON, Eusebius' „Vita Constantini“ and the Construction of Constantine, s. 152.

nastaveným osobám“ nebude jeho práce „neužitečná, ale vskutku maximálně poučná.“¹²⁶⁴ Domnívám se, že se v tomto spise pokouší s využitím Konstantina stanovit, jak by v budoucnu měli vypadat další panovníci římské říše,¹²⁶⁵ respektive ideál křesťanského vládce.¹²⁶⁶ Proto vědomě a otevřeně vybírá jen to, co považuje za příkladné.¹²⁶⁷ A nutno konstatovat, že tento záměr se mu do značné míry podařilo naplnit, jelikož pozdější křesťanští císaři i králové se nežřídky na Konstantina jako na svůj vzor odkazovali či byli na jeho vzor upozorňováni.¹²⁶⁸ S vědomím tohoto Eusebiova cíle se *Život Konstantinův* ukazuje být použitelným a podstatným pramenem pro rekonstrukci a analýzu misijního ideálu pozdněstarověké říšské církve, jelikož ta začala intenzivně promýšlet misijní roli panovníka. Text sám tak sice není misijně zaměřený, v něm popsany panovnický ideál ovšem má podstatný misijní přesah, relevantní pro tuto kapitolu mé práce.

Mezi další významné prameny pro rekonstrukci pozdněstarověkého misijního ideálu lze zařadit korespondenci významných duchovních autorit (například Ambrože či Augustina), zákony, edikty či výnosy panovníků (zejména takzvaný *Theodosiův edikt*, prohlašující římskou říši za oficiálně křesťanskou), homilie (kupříkladu Ambrožova či Jana Zlatoústého), nejen dotvářející obraz doby, ale též usilující křesťanské ideály prosadit, a také spisy povahy hagiografické. Z hagiografických děl je třeba vyzdvihnout zvláště *Historii svatého Řehoře a obrácení Arménie*, jednak Sulpiciův svatomartinský korpus. Agathangelovi připisovaná *Historie sv. Řehoře* je vlastně četnými biblickými aluzemi propletená *vita*, jejímž záměrem je doložení Bohem inspirovaného, nadpřirozeného a náležitého původu arménské církve,¹²⁶⁹ její účel je tedy takřikajíc legitimační. Nepředkládá tudíž ani skutečný průběh prosazení křesťanství v Arménii,¹²⁷⁰ ani věrohodný obraz Řehoře Osvětitel, spíše jej v zájmu svého záměru prezentuje jako ideálního misionáře. Sulpiciovy svatomartinské spisy byly sepsány na přelomu 4. a 5. století (*Život svatého Martina* roku 397, tři listy o Martinovi v letech 398-399 a tři dialogy v letech 400-405).¹²⁷¹ Hlavním záměrem těchto spisů je apologie Martinovy svatosti, respektive

¹²⁶⁴ V. Constantini 1,10.

¹²⁶⁵ Srov. obdobný závěr T. G. Elliotta, byť pouze v dílčí otázce Eusebiem Konstantinovi připisovaných radikálně protipohanských aktivit a smířlivosti vůči ariánství: „Důvod, proč zemřelého Konstantina přetvořit na tak agresivně protipohanského a neutrálního v postoji k ariánství zřejmě spočíval v naději, že jeho následníci tyto takto vymyšlené postoje přijmou.“ (ELLIOTT, T. G. Eusebian Frauds in the „Vita Constantini“. *Phoenix* 45/2 [1991], s. 170).

¹²⁶⁶ Tak také FARINA, Raffaele. *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea: La prima teologia politica del cristianesimo*. Zürich: Pas Verlag, 1966.

¹²⁶⁷ V. Constantini 1,11.

¹²⁶⁸ Srov. např. HF 2,30 či HADRIANUS. *Domine excellentissimo filio, Carolo regi... Hadrianus papa*.

¹²⁶⁹ LENDERING, Jona. Agathangelos. In: *Livius.org: Articles on ancient history* [online]. 12. 10. 2020 [Cit. 20. 11. 2020]. Dostupné na: <https://www.livius.org/sources/content/agathangelos/>.

¹²⁷⁰ Pokus o kritickou rekonstrukci počátků křesťanství v Arménii viz STOPKA, Krzysztof. *Armenia Christiana: Armenian Religious Identity and the Churches of Constantinople and Rome (4th – 15th Century)*. Kraków: Jagiellonian University Press, 2017, s. 17-35.

¹²⁷¹ PUTNA, Martin C. Sulpicius Severus a jeho svatý Martin mezi antikou a středověkem. In: Sulpicius Severus. *Život svatého Martina*. Herrmann & synové: Praha, 2003, s. 23.

dokázání, že by Martin měl být nejen ctěn jako jeden z významných asketických světců, ale že nad ostatními dokonce vynikal.¹²⁷² Posledním pramenem, jenž vyžaduje samostatnou zmínku, je Auxentiův *List o životě, víře a smrti Wulfily*. Dopis se důkladněji věnuje tvrzení a dokazování, jak přesvědčeným ariánem Wulfila byl a jak vždy zůstával věrný své víře,¹²⁷³ přičemž toto sdělení spěje k vrcholu v podobě citace Wulfilovi připisovaného vyznání víry,¹²⁷⁴ Wulfilovu působení se věnuje pouze okrajově. Jeho záměrem bylo snad využít Wulfilovy prestiže pro prosazení jemu v dopise připisovaného kréda.¹²⁷⁵ Jistá potíž s tímto listem však spočívá v tom, že se dochoval pouze jako citace, využitá v 5. století ariánským biskupem Maximinem v argumentaci proti postoji Ambrožovu – je proto dosti pravděpodobné, že si jej Maximinus upravil tak, aby maximálně potvrzoval jeho stanovisko.¹²⁷⁶

Obraz misionáře v pramenech 4. a 5. století

Nelze popřít, že v dochovaných pramenech – a pro 4. a 5. století můžeme konstatovat, že křesťanských pramenů na to, aby z nich bylo možné relativně věrně rekonstruovat zaměření, hodnoty a ideály tehdejších křesťanů, máme poměrně dostatek – je misie cíleně a organizovaně usilující o konverzi nekřesťanů jak oproti péči o již konvertované, tak i oproti řešením doktrinárních otázek a sporů pouze okrajovým tématem. To ovšem neznamená, že by prameny z této doby o misijních aktivitách zcela mlčely. Naopak, misionářům, byť popisovaným ojediněle a stručně, připisují značné úspěchy.

Příkladem je Řehoř Osvětitel, jehož působení klade klíčový pramen o něm hovořící, *Historie sv. Řehoře a obrácení Arménie*, těsně před a do doby Konstantinovy vlády,¹²⁷⁷ a tudíž je představován jako nejranější z popisovaných misionářů této éry. Dle zmíněného spisu Řehoř pocházel z partského knížecího rodu, podílejšího se však na vraždě arménského krále. Celý rod s výjimkou Řehoře a jeho bratra měl být v pomstě za tento čin vyhlazen, Řehoř ale prý byl v batolecím věku zachráněn útekem¹²⁷⁸ do Kapadokie, kde měl být křesťansky vychován.¹²⁷⁹ V touze odčinit provinění svého rodu v dospělosti prý nabídl své služby synu zavražděného krále, novému arménskému králi Trdatovi, aniž by mu však sdělil svůj původ.¹²⁸⁰ Ten jej ale

¹²⁷² *Ibid.*, zejm. s. 35, 38 a 48.

¹²⁷³ AUXENTIUS DUROSTORENSIS. *Ep. de fide, vita et obitu Ulfilae* (In: MAXIMINUS. *Dissertatio Maximini contra Ambrosium*) 42-52.

¹²⁷⁴ *Ibid.* 62-63. Srov. McLYNN, Little Wolf in the Big City, s. 126.

¹²⁷⁵ *Ibid.*

¹²⁷⁶ HEATHER, Peter – MATTHEWS, John. *The Goths in the Fourth Century*. Liverpool: Liverpool University Press, 1991, s. 135-137.

¹²⁷⁷ Srov. AGATHANGELUS. *Historia Armeniae* 2,3 a 4,15-19.

¹²⁷⁸ *Ibid.* 1,5-8.

¹²⁷⁹ *Ibid.* 1,10.

¹²⁸⁰ *Ibid.*

měl záhy mučit a věznit pro jeho víru¹²⁸¹ a po odhalení jeho původu nakonec vhodit do kobky obývané jedovatými hady a štíry. Řehoř prý v této jámě zázračně přežil třináct let.¹²⁸² Krále měl mezitím postihnout kvůli pronásledování křesťanů¹²⁸³ Boží trest.¹²⁸⁴ Teprve tehdy po radě své sestry podle textu nařídil propustit Řehoře a kál se.¹²⁸⁵ Spolu se shromážděným arménským lidem měl následně žádat Řehoře o přimluvu u „jeho boha“, čehož Řehoř dle pramene využil k pobídce ke konverzi ke křesťanství, při níž vysvětloval, že jeho vlastní zázračné přežití je dokladem toho, jak mocný je Bůh, jenž stvořil nebe i zemi a který nabízí věčný život těm, kdo uvěří.¹²⁸⁶ Král i ostatní obyvatelé měli následně konvertovat ke křesťanství a Řehoř je poučit o víře.¹²⁸⁷ Jakmile byli křesťanští mučedníci uctivě pochováni v kaplích nově vybudovaných dle Řehořova vidění,¹²⁸⁸ byl prý král uzdraven.¹²⁸⁹ Na Řehořovu žádost dle textu následně vydal edikt schvalující zničení pohanských svatyní a společným úsilím království zbavili modloslužby a přivedli ke křesťanství,¹²⁹⁰ přičemž obyvatelé byli přesvědčeni k přijetí křesťanství i Řehořem vykonanými zázraky.¹²⁹¹ Řehoř, vysvěcený tehdy podle textu v Caesareji na biskupa přizval do Arménie dostatečné množství kněží a zorganizoval arménskou církev,¹²⁹² načež se stal poustevníkem.¹²⁹³ Díky obsahu *Historie sv. Řehoře a obrácení Arménie* bývá Řehoř tradičně označován za „apoštola Arménie“.

Další v pramenech zmíněný misionář, Frumentius, podle Rufina plul jako malé dítě do Indie, ale dostal se do zajetí v aksumském království, poté co prý byla celá posádka lodi s výjimkou jeho a jeho bratra povražděna v přístavu v Rudém moři. Místní vládce si měl bratry oblíbit a posléze je jmenovat do důležitých postů na svém dvoře. Bratři se následně měli podílet na výchově korunního prince Ezany a v průběhu svého pobytu v Aksumu, tj. dnešní Etiopii, přesvědčit některé z místních ke konverzi ke křesťanství. Svého rostoucího vlivu na královském dvoře podle Rufina zároveň využili k zajištění práva stavět modlitebny pro křesťanské obchodníky.¹²⁹⁴ Frumentius se prý následně odebral do Alexandrie, kde byl Atanášem vysvěcen na biskupa¹²⁹⁵ a pověřen misíí, pak se měl zasloužit – mimojiné četnými zázraky – o

¹²⁸¹ *Ibid.* 1,10 a 1,16-25.

¹²⁸² *Ibid.* 1,26 a 2,1.

¹²⁸³ *Ibid.* 2,2 a 2,14-15.

¹²⁸⁴ Nápadně se podobající v Písmu popisovanému osudu Nabuchodonozorovu. *Ibid.* 2,17, srov. Dan 4:30.

¹²⁸⁵ AGATHANGELUS. *Historia Armeniae* 2,18-19.

¹²⁸⁶ *Ibid.* 2,21 – 3,1.

¹²⁸⁷ *Ibid.* 3,1-2.

¹²⁸⁸ *Ibid.* 3,3-15 a 3,17.

¹²⁸⁹ *Ibid.* 3,16-18.

¹²⁹⁰ *Ibid.* 3,19-21 a 4.

¹²⁹¹ Např. *ibid.* 4,3.

¹²⁹² *Ibid.* 3,23-25 a 4,7-10.

¹²⁹³ *Ibid.* 4,12.

¹²⁹⁴ RUFINUS AQUILEIENSIS. *Historia ecclesiastica* 10,9.

¹²⁹⁵ To dosvědčuje i list císaře Konstantia II., který cituje Atanáše ve své apologii, viz ATHANASIUS. *Apologia ad Constantium Imperatorem* 31.

christianizaci aksumského království,¹²⁹⁶ přičemž z textu implicitně vyplývá, že se mu dostalo podpory od nového vládce Ezany. Rufinus Frumentia pro jeho činění zázraků při misijním působení výslovně přirovnává k apoštolům¹²⁹⁷ a později se mu dostalo označení „apoštol Habeše“.¹²⁹⁸ Právě Frumentius též dle tradice přeložil do klasické etiopštiny (*ge'ez*) Nový zákon.¹²⁹⁹

V obou dosud uvedených příkladech můžeme pozorovat nezanedbatelnou podobnost s prvocírkevním misijním ideálem. Jak christianizace Arménie, tak Etiopie jsou vykreslovány jako dílo, jež iniciovala a o něž se svým počínáním zasloužila jedna „apoštolská“ osoba – Řehoř Osvětitel, respektive Frumentius –, ocitající se zprvu v radikálně nevýhodném postavení, ale přesto ve výsledku získávající pro křesťanství celé národy. Ostatní postavy jednají až v reakci na impuls tohoto misionáře. Obyvatelstvo dotyčných zemí je podle uvedených pramenů přivedeno ke konverzi ke křesťanství slovním sdělením evangelia podpořeným četnými zázraky, na něž je v narativu kladen značný důraz a jejichž význam pro dokázání Boží nadřazenosti nad modlami, a tudíž pro přijetí křesťanství ze strany obyvatelstva, je výslovně zmiňován. Bez ohledu na historickou výpovědní hodnotu příběhů můžeme konstatovat, že misionář je v nich evidentně popisován jako naplnění z prvotní církve převzatého misijního ideálu – ostatně, je též buď samotným pramenem výslovně připodobňován k apoštolům, nebo titulem „apoštol“ označován později, v důsledku tohoto popisu. Z obou příkladů vysvítá naopak oproti Novému zákonu podstatně intenzivnější zaměření na konverzi panovníka a jeho rodiny, vedoucí dle textů následně k participaci daných vládců na christianizaci vlastní říše, přičemž ta měla být provedena s celkovým úspěchem, tj. křesťanství se v důsledku působení misionáře, zisku krále pro křesťanství a účasti panovníka na christianizaci říše podle *Historie sv. Řehoře a obrácení Arménie*, respektive podle Rufína stalo v Arménii, respektive Etiopii státním náboženstvím, což byla situace, kterou prvotní církve neznala a o kterou ani – alespoň výslovně – neusilovala.

Výjimkou by podle Eusebiova sdělení¹³⁰⁰ mělo být drobné království Osroéné s hlavním městem Edessou, v popise jehož příklonu ke křesťanství nabízí Eusebios v mnohém blízké schéma. Uvádí, že zdejší král Abgar onemocněl a napsal list adresovaný Ježíši, o jehož zázracích se doslechl. Prosí, aby jej Kristus navštívil, a nabízí mu ve svém království útočiště před židy.¹³⁰¹ Eusebios přikládá i domnělou Ježíšovu odpověď, ve které je přislíbeno vyslání

¹²⁹⁶ RUFINUS AQUILEIENSIS. *Historia ecclesiastica* 10,10.

¹²⁹⁷ *Ibid.*

¹²⁹⁸ Viz např. MOJDL, Lubor. *Etiopie*. Praha: Libri, 2005, s. 23.

¹²⁹⁹ ADEJUMOBI, Saheed A. *The History of Ethiopia*. Westport, CT: Greenwood Press, 2007, s. 171.

¹³⁰⁰ K pověsti o Abgarovi i Eusebiovu textu viz DUS – POKORNÝ (eds.), *Novozákonní apokryfy I.*, s. 385-387.

¹³⁰¹ *HE* 1,13,6-9.

učedníka do Edessy.¹³⁰² Dále informuje, že do Edessy měl posléze přijít Tadeáš, kázat zde Abgarovi, který prý vyznal víru v Krista. On, jeho syn i mnozí další byli podle *Církevních dějin* zázračně uzdraveni,¹³⁰³ Abgar poté na Tadeášovu výzvu shromáždil obyvatelstvo, kterému následně Tadeáš kázal evangelium¹³⁰⁴ – a království se tak mělo stát prvním, kde se křesťanství stalo „státním náboženstvím“.¹³⁰⁵ Podle badatelského konsenzu k této konverzi celého království v 1. století nedošlo a Eusebiem uváděná korespondence je fiktivní a vytvořená zřejmě až ve 3. století.¹³⁰⁶ Eusebiův popis edesského přijetí křesťanství tak nevypovídá nic o prvotní církvi, svědčí však o formujících a prosazujících se misijních ideálech 4. století, kdy Eusebios své *Církevní dějiny* sepsal.

Typologicky předchozím příkladům podobný obraz „apoštolského“ misionáře načrtává též Auxentiův *List o životě, víře a smrti Wulfily*. Podle v dopise obsaženého popisu jeho působení se Wulfila¹³⁰⁷ ve třiceti letech stal biskupem Gótů,¹³⁰⁸ učil, vedl a napravoval je v souladu s evangeliem, apoštoly i proroky,¹³⁰⁹ když mezi nimi kázal řecky, latinsky i jejich jazykem,¹³¹⁰ v důsledku čehož mnozí konvertovali ke křesťanství.¹³¹¹ Auxentius dále uvádí, že tito početní křesťané mezi Góty se měli stát ve vlastním lidu obětí pronásledování, mnozí z nich prý zemřeli mučednickou smrtí¹³¹² a ostatní měl Wulfila dovést na římskou půdu, kde je podle listu přijal císař Konstantius II.¹³¹³ a kde je Wulfila dále učil víře a vedl¹³¹⁴ až do své smrti v průběhu císařem svolaného církevního koncilu.¹³¹⁵

¹³⁰² *Ibid.* 1,13,10.

¹³⁰³ *Ibid.* 1,13,11-18.

¹³⁰⁴ *Ibid.* 1,13,19-21.

¹³⁰⁵ ROBERT, *Christian Mission*, s. 19. Srov. HE 2,1,6-7.

¹³⁰⁶ CORKE-WEBSTER, James. A Man for the Times: Jesus and the Abgar Correspondence in Eusebius of Caesarea's *Ecclesiastical History*. *Harvard Theological Review* 110/4 (2017), s. 564-565. Omezené množství badatelů argumentuje, že Eusebiem uváděný narativ má historické jádro v konverzi Abgara VIII. na přelomu 2. a 3. století. Ta však není z pramenů dostatečně prokazatelná, srov. *ibid.*, s. 565.

¹³⁰⁷ K Wulfilovi viz např. KALIFF, Anders – MUNKHAMMAR, Lars (eds.). *Wulfila 311-2011: International Symposium, Uppsala University June 15-18, 2011*. Uppsala: Uppsala Universitet, 2013, resp. zejm. WOLFRAM, Herwig. Wulfila pontifex ipseque primas Gothorum minorum. In: *ibid.*, s. 25-32; tradiční podání Wulfilova působení viz HEALY, Patrick. Ulfilas. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1912 [cit. 6.9.2019] Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/15120c.htm> či podrobněji MÜLLER, Conrad. Ulfilas ende. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 55/1 (1914), s. 76-147; tradiční chronologii Wulfilova života viz např. LEUTHOLD, Heinrich. Ulfila: eine chronologische Abhandlung. *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 39 (1914), s. 376-390, k tomu srov. např. EBBINGHAUS, Ernst A. The Date of Wulfila's episcopal ordination. *Neophilologus* 75/2 (1991), s. 311-313. K otázce Wulfilova osobního přesvědčení viz např. analýzu přítomnosti semiariánství ve Wulfilově biblickém překladu (SCHÄFERDIEK, Knut. Der vermeintliche Arianismus der Ulfila-Bibel: Zum Umgang mit einem Stereotyp. *Zeitschrift für antikes Christentum* 6/2 [2002], s. 320-329) či studii H. Sivanové, řešící otázku Wulfilovy konverze (SIVAN, Hagith. Ulfila's Own Conversion. *Harvard Theological Review* 89/4 [1996], s. 373-386).

¹³⁰⁸ AUXENTIUS DUROSTORENSIS. *Ep. de fide, vita et obitu Ulfilae* (In: MAXIMINUS. *Dissertatio Maximini contra Ambrosium*) 56-57.

¹³⁰⁹ *Ibid.*

¹³¹⁰ *Ibid.* 53.

¹³¹¹ *Ibid.* 57. Ke gótskému přijetí ariánství podrobněji viz např. SCHÄFERDIEK, Knut. Die Anfänge des Christentums bei den Goten und der sog. gotische Arianismus. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 112/3 (2001), s. 295-310.

¹³¹² AUXENTIUS DUROSTORENSIS. *Ep. de fide, vita et obitu Ulfilae* (In: MAXIMINUS. *Dissertatio Maximini contra Ambrosium*) 58.

¹³¹³ *Ibid.* 59.

¹³¹⁴ *Ibid.* 60.

¹³¹⁵ *Ibid.* 61.

Auxentiův list v nám dochované podobě z 5. století se kromě obsáhlého postulátu čistoty Wulfilovy ariánské víry rozepisuje i o jeho misijním a pastoračním působení, přičemž tyto zmínky vyznívají vcelku jednoznačně: Záslouhou jeho misijní kazatelské činnosti měli být mnozí Gótové získáni pro křesťanství, jím měli být dále poučeni o věrouce a jeho iniciativou zachráněni odchodem na území římské říše, kde měli být laskavě přijati císařem Konstantiem II. Auxentiův Wulfila není ryzím ztělesněním misijního ideálu jako například Řehoř Osvětitel, jelikož vymezení tohoto ideálu v pojetí listu překonává – není „jen“ věrozvěstem, je novým Jozefem, Davidem¹³¹⁶ či Mojžíšem:¹³¹⁷ nejen misionářem, ale též vůdcem, zákonodárcem¹³¹⁸ i zachráncem. Pokud však extrahujeme pouze onu misijní rovinu, můžeme konstatovat podstatnou shodu s výše zmíněnými popisy Frumentia, respektive Řehoře Osvětele – s jednou výraznou odlišností: u Auxentiova Wulfily absentuje charismatická rovina, průběh konverze ani další Wulfilovo konání nejsou v listu protkány zázraky, na rozdíl od Frumentia, Řehoře Osvětele i prvocírkevních vzorových misionářů není Wulfila Auxentiem označován za divotvůrce. Shodně jako u Rufina či v *Historii sv. Řehoře a obrácení Arménie* pak lze pozorovat oproti prvocírkevnímu misijnímu ideálu též značně pozitivní akcent role panovníka, v tomto případě Konstantia II., jakkoli okrajově je v listu zmíněn.

Obraz Wulfily v dalších pramenech se však od toho vytvořeného Auxentiem podstatně liší. Filostorgius i Theodoret z Kyrrhu mu misijní působení a zásluhu na získání Gótů pro křesťanství upírají. Podle Filostorgia byl Wulfila potomkem křesťanských kapadockých zajatců, a právě tito zajatí křesťané prý měli přimět své nové vládce, Góty, k přijetí křesťanství. Wulfila pak podle Filostorgia o gótské křesťany pečoval, vyučoval je, vedl je jako „soudobý Mojžíš“, jak jej prý měl nazvat sám císař Konstantius II., vytvořil gótskou abecedu a přeložil Písmo,¹³¹⁹ není mu však připisována vysloveně misijní aktivita.¹³²⁰ Z Filostorgia získáváme o Wulfilovi obraz zákonodárce a zachránce, irelevantní pro analýzu dobového misijního ideálu. Obdobně v *Církevních dějinách* Theodoreta z Kyrrhu není Wulfila velkým misionářem, ale pouze tím, kdo se nejvíce „zasloužil“ o to, aby se gótské křesťané přidali na ariánskou stranu, tedy v důsledku jen významným hereziarchou.¹³²¹ Z hlediska tématu této kapitoly mé práce naopak stojí za zdůraznění, že ani jednomu z těchto autorů nestojí za obsírnější zmínku samotný průběh konverze Gótů ke křesťanství, vystačí si vlastně s prostým konstatováním, že se udála,

¹³¹⁶ Srov. *ibid.* 56-57.

¹³¹⁷ Srov. *ibid.* 59.

¹³¹⁸ Srov. *ibid.* 54 a 56.

¹³¹⁹ S výjimkou *Knih královských*, jejichž překladem nechtěl v Gótech podporovat jejich bojechtivost, PHILOSTORGIIUS. *Historia ecclesiastica* 2,5.

¹³²⁰ *Ibid.*

¹³²¹ THEODORETUS CYRHENSIS. *Historia ecclesiastica* 4,33.

nevyzdvihují zásluhy žádné konkrétní osobnosti o ni (nikoho nejmenují), neřeší detailněji, jakým způsobem bylo tohoto úspěchu dosaženo.

Zbylí dva autoři pramenů věnujících se Wulfilovi mu jistý podíl na získání Gótů pro křesťanství opět připisují. Jak Sókratés Scholastikos, tak Hermias Sozomenós ovšem představují Wulfila jako pro konverzi Gótů méně významného, hlavní „zásluhy“ (či snad největší vinu, jelikož jde o konverzi k semiariánství, považovanému jimi za herezi) připisují vládcům, konkrétně gótskému Fritigernovi a římskému císaři. Wulfila v obou textech Góty vyučoval křesťanství, vytvořil gótskou abecedu, přeložil do jejich jazyka Písmo a pokoušel se křesťanství šířit i mezi Góty, které vedl křesťanství nepřátelský Atanarich, což prý vedlo k pronásledování na víru získaných Gótů.¹³²² Podle Sókrata Scholastika původně přijal nikajské vyznání víry po vzoru gótského biskupa Theofila,¹³²³ z čehož vyplývá, že jej tento autor nepovažoval za prvního gótského biskupa, a křesťanství se mezi Góty tudíž podle něj šířilo již před Wulfilou. Hermias Sozomenós implicitně přikládá Wulfilovi přece jen výraznější podíl na konverzi Gótů, když tvrdí, že v době, kdy byli ještě pohany, Wulfila trpěl pro víru.¹³²⁴ Oba tyto prameny Wulfilovi přisuzují dílčí úspěchy v šíření křesťanství mezi Góty, neuvádějí jej však jako toho, kdo jim první křesťanství zprostředkoval, ani jako toho, kdo měl rozhodující zásluhy na jejich hromadné konverzi. Klíčové postavy z hlediska gótského přijetí křesťanství v obou textech představují gótský předák Fritigern a římský císař, který se ve sporu mezi Fritigernem a jeho sokem Atanarichem měl postavit na stranu Fritigerna, pročez Fritigern z vděčnosti (dle některých badatelů spíše text naznačuje politický kalkul)¹³²⁵ přijal pro sebe a svůj lid císařovu víru, tj. stali se též semiariány.¹³²⁶

Sókratés Scholastikos i Hermias Sozomenós tak oproti důrazu na konverzi panovníka a na jeho dílčí podíl na získání obyvatelstva pro křesťanství, přítomnému u Rufína či v *Historii sv. Řehoře a obrácení Arménie*, nabízejí odlišné hledisko, když vládce identifikují jako hlavního iniciátora, jako rozhodující postavu pro konverzi. Duchovní, v tomto případě Wulfila, je pomocníkem, uskutečňovatelem vůle panovníka, tím, kdo se stará o praktické provedení, zajišťuje hladký průběh toho, o čem však rozhodl sám panovník. Určující tak mělo být rozhodnutí gótského předáka Fritigerna pro křesťanství a hlavní „misijní zásluha“ dle jejich popisu náležela císaři. Postava biskupa (Wulfila) explicitně plní vlastně až následnou funkci, spadající již k ideálu kněžskému, tj. pečuje o pokračující christianizaci již konvertovaných,

¹³²² SOCRATES SCHOLASTICUS. *Historia ecclesiastica* 4,33 a HERMIAS SOZOMENUS. *Historia ecclesiastica* 6,37.

¹³²³ SOCRATES SCHOLASTICUS. *Historia ecclesiastica* 2,41.

¹³²⁴ HERMIAS SOZOMENUS. *Historia ecclesiastica* 6,37.

¹³²⁵ Srov. McLYNN, Little Wolf in the Big City, s. 131.

¹³²⁶ SOCRATES SCHOLASTICUS. *Historia ecclesiastica* 4,33 a HERMIAS SOZOMENUS. *Historia ecclesiastica* 6,37. K semiariánské víře Gótů viz např. SCHÄFERDIEK, Knut. Der gotische Arianismus. *Theologische Literaturzeitung* 129/6 (2004), s. 587-594.

jakkoli implicitně lze z náznaků textů domýšlet i podíl na činnosti misijní, očividně však druhotný oproti Fritigernovi a římskému císaři. Z hlediska misijního tak lze Wulfilu těchto pramenů označit maximálně za kooperující „sílu“ v pozadí Fritigernova rozhodnutí pro gótské přijetí křesťanství.

Jak Sókratés, tak Sozomenós (a také Theodoret z Kyrrhu) dále opakují Rufinovo podání konverze Iberů (*Hiberi*) v oblasti dnešní Gruzie,¹³²⁷ ve kterém opět sehrává zásadní roli při přijetí křesťanství tamním obyvatelstvem panovník. Rufinus vypráví o mezi Ibery žijící zajaté křesťance,¹³²⁸ vedoucí příkladně zbožný život, na základě jejíž modlitby byl z vážné nemoci zázračně uzdraven nejprve syn iberského krále a posléze i královna. Zajatá křesťanka podle Rufína odmítla zásluhy i králem nabízenou odměnu za tato uzdravení, když králi vysvětlovala, že zázrak nevykonala ona, ale Kristus, Syn Boha, který stvořil svět. Nedlouho poté se měl král při lovu ztratit v husté tmě a po bezvýsledném volání o pomoc ke svým bohům si vzpomenout na slova této zajatkyně. Požádal prý o pomoc Krista, načež se temná mlha rozplynula a on se z lovu šťastně navrátil. V důsledku všech těchto zázraků a zajatčina svědectví se král s královnou měli rozhodnout konvertovat ke křesťanství, načež prý přesvědčili ke konverzi i svůj lid, nechali zbudovat první gruzínské kostely a postarali se o zajištění základní církevní organizace, když poslali do římské říše pro biskupa a kněží.¹³²⁹

Úloha křesťanské „misionářky“ v tomto narativu tedy spočívá v získání královské rodiny pro křesťanství pomocí příkladného křesťanského života, dokladů Kristovy zázračné moci i její nadřazenosti nad silou pohanských božstev a slovního svědectví zajaté křesťanky, dokládajícího projevenou zázračnou mocí tvrzení, že právě Hospodin je Stvořitel. V Rufinově textu anonymní křesťanka je instrumentální pro konverzi panovníka, zbylé misijní dílo však koná sám (již křesťanský) vládce – byl to on, kdo měl přimět lid ke konverzi a kdo měl zajistit základní fungování gruzínské církve stavbou kostelů a „obstaráním“ hierarchie. Zásluha zajaté křesťanky na příklonu Iberů ke křesťanství je dle Rufinova sdělení nepopíratelná, její misijní aktivita však v textu končí úspěšným získáním iberského vládce, který se následně měl chopit iniciativy a stát se naprosto určující a rozhodující postavou pro konverzi celého lidu.

Lze se domnívat, že značná opatrnost, ostentativní skromnost a zdrženlivost, až snad určitá pasivita Rufinovy zajaté křesťanky zasluhující se o získání gruzínského vládce pro křesťanství je do značné míry dána jejím pohlavím, respektive Rufinovou snahou ji vykreslit

¹³²⁷ K christianizaci Gruzie podrobněji viz LORDKIPANIDSE, Otar – BRAKMANN, Heinzgerd. *Iberia II (Georgien)*. In: DASSMANN, Ernst (ed.). *Reallexikon für Antike und Christentum*. Sv. 17.: Iao – Indictio feriarum. Stuttgart: Hiersemann, 1996, s. 12-106.

¹³²⁸ V pozdější tradici je označována jako svatá Nina. K legendám o ní více viz MALAN, Solomon Caesar. *A Short History of the Georgian Church*. London: Saunders, Otley, and Co., 1866, s. 17-33.

¹³²⁹ RUFINUS AQUILEIENSIS. *Historia ecclesiastica* 10,11; viz též SOCRATES SCHOLASTICUS. *Historia ecclesiastica* 1,20; HERMIAS SOZOMENUS. *Historia ecclesiastica* 2,7 a THEODORETUS CYRHENSIS. *Historia ecclesiastica* 1,24.

jako příkladnou křesťanku v duchu tehdejšího pohledu na vhodné chování křesťanské ženy. To je o to pravděpodobnější, jak omezený prostor je význačným ženám v dobových církevních dějepřevážkách věnován. Domnívám se proto, že Rufinův popis příklonu Iberů ke křesťanství je vyjádřením jeho pojetí misijního ideálu v ženském provedení.

Typologicky blízké pojetí misijního ideálu, ovšem v mužském provedení, nabízí Filostorgius svým textem o Teofilovi Indickém¹³³⁰ a konverzi Sáby. Teofil, vedoucí podle Filostorgiových *Církevních dějin* Konstantiem II. vyslanou delegaci, žádající o možnost stavby kostelů pro ty, kdo na území dnešního Jemenu konvertují ke křesťanství,¹³³¹ dle textu množstvím zázraků, slovním přesvědčováním¹³³² a snad i příkladem vlastní oddanosti (Filostorgius zdůrazňuje, že žil v celibátu)¹³³³ získal tamního vládce pro křesťanství. Panovník Sáby měl následně rozhodnout o příklonu celého svého království ke křesťanství¹³³⁴ a nechat postavit tři kostely,¹³³⁵ přičemž Teofil se na christianizaci království měl i nadále podílet vyučováním konvertovaných křesťanské věrouce a napravováním jejich zvyků.¹³³⁶ Vedle aktivnější role Teofila, přesahující jen získání vládce Sáby pro křesťanství, jelikož pokračující i v průběhu následné christianizace, se Filostorgiův popis od Rufinova liší i přiřazením prvotní iniciativy (a v důsledku tedy i zásluhy) římskému císaři Konstantiovi II., který měl být tím, kdo vyslal Teofilem vedené poselstvo s přímým úmyslem proselytizace panovníka Sáby, a v důsledku i celého království.¹³³⁷ Průběh děje se však v hrubých rysech shoduje s Rufinem užitým schématem: Teofil získává pro křesťanství panovníka Sáby, který se následně stará o přijetí křesťanství v celém svém království.

Rufinův narativ konverze Iberů i Filostorgiovo vyprávění o přijetí křesťanství v Sábě se zaměřují na úspěšné působení křesťanského misionáře „klasického (tj. prvocírkevním ideálům vyhovujícího) typu“ na lokálního panovníka prostřednictvím příkladu vlastní zbožnosti, zázračných činů a slovního sdělení evangelia. V okamžiku zisku vládce pro křesťanství se však hlavní „misijní“ postavou stává konvertovaný panovník, jenž iniciuje a zařizuje konverzi svého lidu. Křesťanský misionář pak nadále plní roli maximálně pomocnou. Tyto příklady – spolu se Sókratovou a Sozomenovou verzí konverze Gótů – akcentují roli panovníka na úkor

¹³³⁰ K Teofilovi podrobněji viz např. FIACCADORI, Gianfranco. Teofilo Indiano. *Studi classici et orientali* 33 (1983), s. 295-331 a *idem*. Teofilo Indiano. *Studi classici et orientali* 34 (1984), s. 271-308.

¹³³¹ K této delegaci podrobněji viz DIHLE, Albrecht. L'ambassade de Théophile l'Indien ré-examinée. In: FAHD, Toufic (ed.). *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel: Actes du Colloque de Strasbourg, 24-27 juin 1987*. Leiden: Brill, 1989, s. 461-468.

¹³³² PHILOSTORGIUS. *Historia ecclesiastica* 3,4.

¹³³³ *Ibid.* 3,4a.

¹³³⁴ Příklon Sáby ke křesťanství měl však dosti krátké trvání, byl ukončen Saporem II. po Julianově smrti (DIHLE, L'ambassade de Théophile l'Indien ré-examinée, s. 467).

¹³³⁵ PHILOSTORGIUS. *Historia ecclesiastica* 3,4.

¹³³⁶ *Ibid.* 3,5.

¹³³⁷ *Ibid.* 3,4.

„apoštolského“ misionáře odpovídajícího prvocírkevnímu misijnímu ideálu a dokládají prosazení nového misijního ideálu.

Ostatně, i výše zmíněné příklady, jež roli panovníka na konverzi lidu neakcentovaly tak radikálně, jeho význam pro přijetí křesťanství zmiňovaly a zdůrazňovaly, byť v různé míře. Naopak příklady zaznamenaných misijních úspěchů, na nichž by se žádný vládce nepodílel, jsou v tomto období a v uvedených spisech velmi řídké. Rufinus se například zmiňuje o pohanském filosofovi konvertujícím v důsledku hovoru s „prostým křesťanem“;¹³³⁸ Sókratés pak o několika pohanech konvertujících v reakci na zázračné uzdravení¹³³⁹ či několika krétských židech získaných křesťanskou charitativní pomocí.¹³⁴⁰ Tyto příklady lze považovat za doklad ve 4. a 5. století pokračující neorganizované misijní aktivity křesťanských jedinců a skupin i za potvrzení, že jako vhodné „nástroje“ misie byly nadále v souladu s prvocírkevním misijním ideálem považovány zejména slovní sdělení evangelia a jeho zázračné potvrzení – spolu s osobním příkladem zbožného křesťanského jednání. Domnívám se, že tyto zmínky společně s popisem „apoštolských“ misionářů (jako Řehoř Osvětitel či Frumentius) dokládají přetrvávající význam prvocírkevního misijního ideálu ve 4. a 5. století, jakkoli zároveň považují za evidentní, že tato podoba misijního ideálu v této době ustupuje tvořícímu se novému ideálu, podle něžž ústřední roli sehrává panovník.

Misijní aspekty ideálu křesťanského panovníka

Nejvýznamnějším příkladem a dokladem nového ideálu je pochopitelně církevní vnímání křesťanství přijavšího římského císaře, respektive průběhu christianizace římské říše. Jakkoli se církev sama na snaze o christianizaci impéria samozřejmě podílela,¹³⁴¹ je očividné, že klíčovou aktivitu očekávala od císaře. Ostatně, výše zmíněné příklady zdůraznění role panovníků menších království pro jejich konverzi dokládají, jak automaticky se již v průběhu 4. a 5. století obracely oči zástupců církve k vládčům v očekávání jejich iniciativy. Pokud k takovéto očekávané aktivitě ze strany římského císaře docházelo, církevní představitelé ji

¹³³⁸ RUFINUS AQUILEIENSIS. *Historia ecclesiastica* 10,3.

¹³³⁹ SOCRATES SCHOLASTICUS. *Historia ecclesiastica* 7,4.

¹³⁴⁰ *Ibid.* 7,38.

¹³⁴¹ Srov. např. BUSINE, Aude. Introduction: Religious Practices and Christianization of the Late Antique City. In: *Idem* (ed.). *Religious Practices and Christianization of the Late Antique City* (4th – 7th cent.). Leiden – Boston: Brill, 2015, s. 1-18.

ostentativně chválili,¹³⁴² do určité míry dokonce nehledě na reálnou efektivitu daných opatření.¹³⁴³ Pokud k ní momentálně nedocházelo, tak po ní nezřídka volali.¹³⁴⁴

Pro přijetí představy, že za prosazení křesťanství ve své říši je zodpovědný její panovník, který se tak *de facto* stal ztělesněním nového misijního ideálu, byl snad z křesťanských autorů rozhodující Eusebios a jeho *Život Konstantina*. Spíše než o jím vymyšlený ideál však podle mého názoru jde o projev církevního přizpůsobení se: pohanští římscí císařové se chápali být zároveň veleknězi (*pontifex maximus*), představenými imperiálnímu kultu, jinak řečeno i náboženskými garanty své říše.¹³⁴⁵ Konstantin své postavení i po své konverzi chápal totožně a jednal v souladu s tímto postojem – a církev, vděčná za jím zařízenou změnu svého stavu a s každým dalším nabytým privilegiem a projevem přízně¹³⁴⁶ na císaři vlastně závislejší a s císařskou mocí propojenější,¹³⁴⁷ zprvu neměla sílu na to, aby císaře v tomto ohledu efektivně korigovala, i kdyby takové ambice měla, přičemž nic nenaspovídá tomu, že by Konstantina vůbec výrazněji korigovat zamýšlela. Výsledkem bylo, že v úsilí o christianizaci říše nebyli rozhodujícím činitelem episkopát ani jednotliví výjimeční křesťané, „světci“, ale křesťanský vládce, tj. jednotliví císaři. Lze sice jen těžko určit, jak rychle a všeobecně byl tento křesťanský ideál panovníka s misijními akcenty rozšířen, vzhledem ke zmíněným oslavným řečem, značné provázanosti biskupů a státního aparátu, k četným císařským výnosům proti pohanství, herezím, židům i na podporu církve, a dokonce i vzhledem k pozdějšímu vývoji jak na Východě (césaropapismus), tak na Západě (říšská církev) se však zdá, že nezanedbatelně. A jisté je, že nadšeného přijetí se tomuto chápání dostalo ze strany některých významných vládců, a to nejen v době starověké římské říše, ale i po pádu její západní části,¹³⁴⁸ což je pochopitelné, jelikož tento ideál nabízel vládcům samozřejmě lichotivé církevní akceptování ve vícero kulturách

¹³⁴² Nej názornějším dokladem této skutečnosti jsou oslavné řeči na císaře z pera Eusebia z Kaisareie (EUSEBIUS PAMPHILI. *De laudibus Constantini*) a Ambrože (AURELIUS AMBROSIUS. *De obitu Valentiniani consolatio* a *idem. De obitu Theodosii Oratio*) či oslava císaře Galla za „jeho vítězství v Antiochii“ (viz HAHN, Johannes. *Public Rituals of Depaganization in Late Antiquity*. In: BUSINE, Aude [ed.]. *Religious Practices and Christianization of the Late Antique City* [4th – 7th cent.]. Leiden – Boston: Brill, 2015, s. 122).

¹³⁴³ Např. Eusebios v *Životě Konstantina* vychvaluje Konstantinovu protipohanskou legislativu, jejíž reálná efektivita však nebyla značná, viz např. BUSINE, Introduction, s. 2.

¹³⁴⁴ Viz např. Ambrožův vliv na vyhlášení Theodosiovy protipohanské legislativy, srov. např. MACMULLEN, Ramsey. *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*. New Haven – London: Yale University Press, 1984, s. 100.

¹³⁴⁵ Podrobněji viz např. DRAPER, Richard D. *The Role of the Pontifex Maximus and Its Influence in Roman Religion and Politics*. Dissertation. Ann Arbor, 1988. Brigham Young University či CAMERON, Alan. *Pontifex Maximus: From Augustus to Gratian – and Beyond*. In: KAHLOS, Maijastina (ed.). *Emperors and the Divine: Rome and Its Influence*. Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2016, s. 139-159.

¹³⁴⁶ Včetně např. Konstantinovým budováním kostelů – zdá se přesvědčivé, že několik kostelů bylo vystavěno přímo z Konstantinovy iniciativy, srov. DOWNEY, Glanville. *The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople: A Contribution to the Criticism of the „Vita Constantini“ Attributed to Eusebius*. *Dumbarton Oaks Papers* 6 (1951), zejm. s. 79-80.

¹³⁴⁷ Srov. např. HE 10,7.

¹³⁴⁸ Národním příkladem je Ota III.: „... základní myšlenku představovalo soustředění veškeré moci a vlády pod jedinou autoritou císaře. Ota III. vycházel z přesvědčení, že vedle jeho důstojnosti křesťanského císaře nemůže existovat rovnocenná a paralelně vystupující moc, ať už církevní nebo světská... V církevní oblasti byla na stejném principu budována říšská církev.“ (SUCHÁNEK, *Imperium et sacerdotium*, s. 105).

(včetně té římské) tradičního chápání panovníka jako nejen politického či vojenského, ale též náboženského či kultického vůdce a garanta své říše.¹³⁴⁹

Náznamy pokusů o určitou modifikaci tohoto jinak posléze široce akceptovaného ideálu oproti Eusebiovu pojetí byly až do takzvané gregoriánské reformy sporadické a z dlouhodobého (a mnohdy dokonce i krátkodobého) hlediska veskrze neefektivní. Ostatně, obvyklý klíčový „doklad“ domněle odlišného západního vnímání role panovníka, Ambrož,¹³⁵⁰ byl sám důležitou postavou v prosazení koncepce říšské církve na Západě.¹³⁵¹ Svou představu, zapříčiněnou císařskou podporou semiariánství,¹³⁵² podle které by vztah mezi církví a císařem měl fungovat tak, že „císař je v církvi, nikoli nad ní“¹³⁵³ a „ve věcech víry jsou biskupové soudci křesťanských císařů, a nikoli císařové soudci biskupů“,¹³⁵⁴ dokázal sice zcela ojediněle relativně aplikovat svým osobním vlivem na císaře (viz jeho slavná hrozba exkomunikací císaři Theodosiovi), ale není žádný doklad o tom, že by se ji byť jen pokusil efektivně prosadit s obecnou platností pro vůdčí představitele církve (například římské biskupy) či že by usiloval o její široké akceptování klérem, jenž by se jejího provedení na císaři následně dožadoval. Tyto z hlediska pozdějšího vývoje jistě významné, při rekonstrukci dobových poměrů, stanovisek a ideálu však pro svou naprostou výjimečnost prakticky irelevantní Ambrožovy osobní postoje a výroky, podobně jako například pozdější občasné a zpravidla neefektivní pokusy některých církevních synodů omezovat panovnické vměšování do ryze církevních záležitostí či na Východě například odpor části křesťanů proti ikonoklastickým císařským opatřením svědčí pouze o tom, že v případě, když byla panovnická moc oslabena a nedostatečně účinná nebo v případě, že vehementně prosazovala něco, co příkře odporovalo přesvědčení zástupců církve a zároveň reálně zasahovalo do jejich ustálených pravomocí, projevil někdy ojediněle jednotlivci či skupiny křesťanů svou nespokojenost dokonce i veřejně, a zcela výjimečně ji domysleli až do podoby kritiky zavedených vztahů mezi vládcem a církví, z dlouhodobého hlediska však bez výraznějších důsledků pro obecně akceptovaná paradigmata vztahů a pravomocí.

Jádro křesťanského ideálu panovníka, zahrnujícího i misijní aspekty, zůstávalo od 4. století prakticky až do gregoriánské reformy v zásadě totožné s popisem představeným jako

¹³⁴⁹ Srov. např. Thelamonovo pojednání o tom, jak Rufinovo podání konverze Iberů na území dnešní Gruzie odpovídá tamním tradičním legendám o založení předkřesťanských pohanských svatyní, tj. včetně panovnické role v tomto podání, viz THELAMON, Françoise. *Païens et chrétiens au IV^e siècle: l'apport de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*. Paris: Études augustiniennes, 1981, s. 93-119.

¹³⁵⁰ Srov. i např. argumentaci o odlišném západním pohledu na postavení panovníka v FEINE, *Reich und Kirche*, s. 102-103.

¹³⁵¹ Srov. DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 51-52.

¹³⁵² Srov. AURELIUS AMBROSIUS. *Sermo contra Auxentium*.

¹³⁵³ *Ibid.* 36.

¹³⁵⁴ *Idem. Ep. 21,4* (český překlad dle DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 52).

vzor v Eusebiově *Životě Konstantina*. Následování hodný¹³⁵⁵ obraz, který Eusebios z Kaisareie vytvořil, předně ty, kteří se jím nechají inspirovat,¹³⁵⁶ upozorňuje na primární nutnost osobní zbožnosti a křesťanské morálky vladaře:¹³⁵⁷ měl by například být rozvážný, nikoli popudlivý či agresivní,¹³⁵⁸ dobrotivý, milostivý a soucitný.¹³⁵⁹ Jeho osobní zbožnost by se měla projevovat věnováním se modlitbám¹³⁶⁰ i četbě Písma¹³⁶¹ či kupříkladu svěcením neděle.¹³⁶² Zároveň si má být dobře vědom své podřízenosti Bohu a projevovat svou vděčnost za Boží požehnání,¹³⁶³ nebýt pyšný a mylně všechny zásluhy nepřipisovat sobě, ale projevovat pokoru jejich přiznáním Bohu.¹³⁶⁴ Jeho pokora a skromnost jej má vést až ke zdrženlivosti ve vyžadování a zalíbení v oslavných projevech vůči vlastní osobě.¹³⁶⁵ Panovníkova křesťanská víra se má projevovat i dobrotivým a milostivým jednáním vůči vlastním poddaným:¹³⁶⁶ vzorný vládce pečuje o chudé a bezmocné,¹³⁶⁷ nezatěžuje lid přílišnými daněmi,¹³⁶⁸ vlastním vzorem i svými výnosy vede k vstřícnosti v mezilidských vztazích¹³⁶⁹ a humánně zachází i se zajatci.¹³⁷⁰ Svým vzorovým jednáním, svou dobrotivou vládou,¹³⁷¹ svými výnosy¹³⁷² i tím, jak mýti zlé,¹³⁷³ měl vést svůj lid k dobrovolnému přijetí křesťanství a ke zbožnosti. Ve své říši by měl křesťanství propagovat¹³⁷⁴ a přát si, aby se všichni jeho poddaní stali křesťany, nenutit je však násilím.¹³⁷⁵ To však neznamená naprostou toleranci vůči křesťanství protivným hnutím: správný vladař ve své říši potírá a zakazuje pohanství¹³⁷⁶ a svůj lid o jeho špatnosti poučuje,¹³⁷⁷ restrikcemi zároveň omezuje hereze¹³⁷⁸ i židy.¹³⁷⁹ Neomezuje se také jen na svou říši, ale má zájem i o prospěch křesťanů, kteří žijí za hranicemi jeho impéria.¹³⁸⁰ Eusebios navíc ideálnímu vladaři ponechává prostor pro expanzivní politiku, kterou může umožnit „šíření světla“ na dobytém území,¹³⁸¹

¹³⁵⁵ Eusebiův obraz Konstantina je výslovně předkládán jako vzor zbožného života pro celé lidstvo (V. Constantini 1,3).

¹³⁵⁶ Eusebios dle svých slov píše „pro všechny, koho může příklad vznešeného jednání inspirovat k Boží lásce“ (*ibid.* 1,10).

¹³⁵⁷ Srov. *ibid.* 1,9 či 3,1-2.

¹³⁵⁸ Srov. *ibid.* 3,11.

¹³⁵⁹ Srov. *ibid.* 1,43 či 2,13.

¹³⁶⁰ Srov. *ibid.* 4,17.

¹³⁶¹ Srov. *ibid.* 1,32.

¹³⁶² Srov. *ibid.* 4,18.

¹³⁶³ Srov. *ibid.* 2,29.

¹³⁶⁴ Srov. *ibid.* 2,23.

¹³⁶⁵ Srov. *ibid.* 4,48.

¹³⁶⁶ Srov. *ibid.* 1,9.

¹³⁶⁷ Srov. *ibid.* 1,43.

¹³⁶⁸ Srov. *ibid.* 4,2.

¹³⁶⁹ Srov. *ibid.* 2,60.

¹³⁷⁰ Srov. *ibid.* 2,13.

¹³⁷¹ Srov. *ibid.* 1,41.

¹³⁷² Srov. *ibid.* 2,24.

¹³⁷³ Srov. *ibid.* 2,28.

¹³⁷⁴ Srov. *ibid.* 1,40.

¹³⁷⁵ Srov. *ibid.* 2,56.

¹³⁷⁶ Srov. *ibid.* 2,44-45 či 3,54-58.

¹³⁷⁷ Srov. *ibid.* 2,48.

¹³⁷⁸ Srov. *ibid.* 3,64.

¹³⁷⁹ Srov. *ibid.* 4,27.

¹³⁸⁰ Srov. *ibid.* 4,8.

¹³⁸¹ Srov. *ibid.* 1,8.

tedy „nápravu“ podmaněných kmenů.¹³⁸² Hlavní oblastí jeho příkladné vlády má však pochopitelně být vlastní říše, ve které má přednostně podporovat církev, poskytovat privilegia biskupům,¹³⁸³ křesťany i silou ochraňovat před nebezpečím pronásledování,¹³⁸⁴ hájit majetek církve,¹³⁸⁵ starat se o budování i opravy kostelů¹³⁸⁶ a správu země všeobecně uzpůsobovat tak, aby byla pro křesťany výhodná a přínosná.¹³⁸⁷ Za své rádce by si měl volit představitele církve,¹³⁸⁸ které správný vládce obecně chová v úctě, když je to však nutné, je v jednání vůči nim i iniciativní a dává impuls k řešení problémů.¹³⁸⁹ Zvláště pokoj a jednotu církve má totiž natolik na srdci, že sám nemá klid, dokud nejsou obnovené.¹³⁹⁰ Nápomocí při řešení vnitrocírkevních sporů aktivně pomáhá s péčí o jednotu církve,¹³⁹¹ je totiž nejen ochráncem jednoty a míru v říši,¹³⁹² ale také garantem jednoty, pokoje a blahobytu církve.¹³⁹³ Výsledkem, pokud vladař splní tyto podmínky, není jen úcta ze strany církve,¹³⁹⁴ ale zejména Boží přízeň a ochrana před nepřáteli¹³⁹⁵ i před magickými silami.¹³⁹⁶ Takovémuto panovníkovi Bůh požehná vítězstvím¹³⁹⁷ i pokračováním dynastie,¹³⁹⁸ toto je pro vládce cesta k zajištění nesmrtelného odkazu i vlastního věčného života.¹³⁹⁹ Ti mocní, kteří jsou Kristu takovýmto způsobem věrní, se dle Eusebia dočkají chvály a obdivu, ty, kdo se však Kristu vzpírají, čeká děsivý konec¹⁴⁰⁰ a Boží trest.¹⁴⁰¹

Z pro misii relevantních aspektů ideálu lze shrnout, že se od křesťanského panovníka napříště očekával vzorový život a provádění vlády, jež budou tak příkladné, že budou lid inspirovat k přijetí křesťanství, respektive u již konvertovaných k hlubší zbožnosti. Ideální křesťanský vládce měl křesťanství intenzivně propagovat a církev četnými privilegii podporovat, ochraňovat a její zástupce mít v úctě a akceptovat je jako své rádce. Šíření či prohlubování křesťanství ve své říši měl dále dopomáhat potíráním všech křesťanství protivných kultů a náboženství (stejně jako měl být ku prospěchu církve iniciativně nápomocný

¹³⁸² Srov. *ibid.* 1,25.

¹³⁸³ Srov. *ibid.* 1,42.

¹³⁸⁴ Srov. *ibid.* 2,3.

¹³⁸⁵ Srov. *ibid.* 2,36-41.

¹³⁸⁶ Srov. *ibid.* 3,25-41.48-51.

¹³⁸⁷ Srov. *ibid.* 4,38.

¹³⁸⁸ Srov. *ibid.* 1,32.

¹³⁸⁹ Srov. *ibid.* 3,6 či také 3,12-13.

¹³⁹⁰ Srov. *ibid.* 2,72.

¹³⁹¹ Srov. *ibid.* 2,65.

¹³⁹² Srov. *ibid.* 2,19.

¹³⁹³ Srov. *ibid.* 1,44.

¹³⁹⁴ Srov. *ibid.* 3,10.

¹³⁹⁵ Srov. *ibid.* 1,20 či 4,5-6.

¹³⁹⁶ Srov. *ibid.* 1,36-37.

¹³⁹⁷ Srov. *ibid.* 1,5-6.

¹³⁹⁸ Srov. *ibid.* 1,9.

¹³⁹⁹ Srov. *ibid.* 1,1-2.

¹⁴⁰⁰ Srov. *ibid.* 1,3.

¹⁴⁰¹ Srov. *ibid.* 1,59.

řešení vnitrocírkevních sporů a potíží). A navíc se od něj očekávalo i šíření křesťanství za hranicemi vlastní říše. Je logické, že po prosazení tohoto ideálu v římské říši byl aplikován i pro okolní, dosud nekřesťanské vládce v té podobě, že primárně je třeba napřít intenzivní snahu v zájmu získání dosud nekonvertovaného panovníka pro křesťanství, aby se od něj následně dalo výše zmíněné očekávat, jak již bylo demonstrováno na příkladu popisu konverze Edessy, Aksumu, Sáby či Arménie.

Jistým dokladem prosazení křesťanského ideálu panovníka s jeho misijními aspekty může být i počínání křesťanských římských císařů, mezi nimiž se ve 4. a 5. století z této perspektivy zdají vynikat zejména Konstantius II. a Theodosius I. První jmenovaný, syn Konstantina Velikého, jenž tudíž podle mého názoru velmi pravděpodobně patřil mezi hlavní zamýšlené adresáty poučení plynoucích z Eusebiova spisu *Život Konstantina*,¹⁴⁰² měl dle Filostorgia iniciovat vyslání poselstva vedeného Teofilem Indickým, jehož účelem i výsledkem prý byla konverze panovníka Sáby, a v důsledku tudíž i celého tohoto království.¹⁴⁰³ Auxentius a Filostorgius dále uvádějí, že právě Konstantius II. přijal křesťanské Góty vedené Wulfilou a umožnil jim přesídlit na území římské říše,¹⁴⁰⁴ a oba – jakkoli se v přesné chronologii rozcházejí – zároveň kladou do doby vlády Konstantia II. Wulfilovo vysvěcení na biskupa Gótů,¹⁴⁰⁵ což předpokládá iniciativu císaře a jeho dvora v zájmu získání Gótů pro (semiariánské) křesťanství. Na základě korespondence citované Atanášem v jeho *Obraně* navíc Françoise Thelamon přesvědčivě argumentuje, že Rufinus zřejmě záměrně ve svých *Církevních dějinách* posunul konverzi Aksumu¹⁴⁰⁶ a snad i Iberů¹⁴⁰⁷ do doby vlády Konstantina Velikého z doby vlády Konstantia II., aby tyto misijní úspěchy nemusel přiznat semiariánskému císaři. Pokud by i jen část z těchto počínů skutečně vyplývala z iniciativy císaře Konstantia II. či by se na nich jinak podílel, mohli bychom jej vcelku přesvědčivě označit za jednu z nejvýznamnějších postav křesťanské misie pozdního starověku. I bez ohledu na to, zda jsou mu tyto misijní úspěchy připisovány historicky oprávněně, však můžeme konstatovat, že jeho opakovaně v pramenech zmiňovaná nezanedbatelná role při snahách o konverzi okolních království dokládá široké akceptování křesťanského ideálu panovníka s jeho misijními aspekty.

¹⁴⁰² Dílo bylo sepsáno po Konstantinově smrti „pro všechny, koho může příklad vznešeného jednání inspirovat k Boží lásce“ v přesvědčení, že „dobře nastaveným osobám“ nebude jeho Eusebiova práce „neužitečná, ale vskutku maximálně poučná.“ (*Ibid.* 1,10). Zdá se pravděpodobné, že Eusebios v této snaze nastínit na příkladu Konstantinových úspěchů (a opomíjeje veškerá jeho negativa) obraz ideálního křesťanského vladaře, cílil primárně na Konstantinovy syny jakožto potenciální vladaře.

¹⁴⁰³ PHILOSTORGIIUS. *Historia ecclesiastica* 3,4-5. Doklady gótské přítomnosti v Moesii shrnuje VELKOV, Velizar. Wulfila und die *Gothi minores* in Moesien. *Klio* 71/2 (1989), s. 525-527, příchod Gótů pak datuje k roku 348, tj. do doby vlády Konstantia II. (*ibid.*, s. 525).

¹⁴⁰⁴ AUXENTIUS DUROSTORENSIS. *Ep. de fide, vita et obitu Ulfilae* (In: MAXIMINUS. *Dissertatio Maximini contra Ambrosium*) 58 a PHILOSTORGIIUS. *Historia ecclesiastica* 2,5. Badatelé však obvykle datují gótský přechod Dunaje až k roku 376, srov. SIVAN, Ulfila's Own Conversion, s. 379.

¹⁴⁰⁵ K dataci Wulfilova svěcení u Auxentia a Filostorgia srov. také *ibid.*, s. 379-382.

¹⁴⁰⁶ THELAMON, *Paiens et chrétiens au IV^e siècle*, s. 62.

¹⁴⁰⁷ Srov. *ibid.*, s. 93-119.

Druhý ze zmíněných císařů, Theodosius I., roku 380 prakticky vyhlásil dekretem křesťanství nikajského vyznání za státní náboženství, čímž byli obyvatelé římské říše nehlásící se k nikajskému vyznání alespoň teoreticky považováni za heretiky.¹⁴⁰⁸ O rok později Theodosius ve snaze definitivně ukončit věroučné spory v církvi svolal koncil do Konstantinopole, jehož klíčovým výsledkem zřejmě bylo nicejsko-konstantinopolské vyznání víry.¹⁴⁰⁹ A zejména v posledních letech své vlády se Theodosius svými dekrety významně obrátil i proti veřejným projevům pohanských kultů. Teoreticky tak byl Theodosius klíčovým císařem z hlediska christianizace římské říše – ostatně, od roku 380 lze *de iure* považovat římskou říši za křesťanskou. Protipohanské a procírkevní dekrety a opatření vyhlášovalo mnoho křesťanských císařů římské říše, což – spolu s názorným příkladem Theodosia I. – může podle mého názoru opět sloužit jako doklad akceptování nastíněného křesťanského ideálu panovníka, v tomto případě jako doklad jeho akceptování ze strany samotných vládců, projevujících tak vědomí v jejich osoby vkládaných očekávání či vlastní zodpovědnosti za legislativní iniciativu „diktující“, či alespoň umožňující christianizaci vlastní říše – a to bez ohledu na reálný dopad těchto opatření.

V praxi ovšem dopad císařských christianizačních, protipohanských nařízení nelze přeceňovat – jistá míra jejich neefektivity je patrná již z prostého faktu jejich opakování.¹⁴¹⁰ Již Konstantius II. zřejmě jako první římský císař zakázal pod hrozbou trestu veškeré oběti a nařídil uzavření všech pohanských chrámů a zamezení možnosti vstupu do nich.¹⁴¹¹ Od roku 356 měl být dokonce zákonnou odplatou za porušení těchto zákazů trest smrti,¹⁴¹² přesto však pohanské chrámy povětšinou nadále fungovaly,¹⁴¹³ pohanské praktiky až na výjimky nadále probíhaly, a když se někteří biskupové snažili dodržování těchto císařských nařízení vymáhat, střetávali se nezřídka s rozhořčeným odporem obyvatelstva.¹⁴¹⁴ Při nástupu císaře Juliana na trůn roku 360, téměř půlstoletí po bitvě u Milvijského mostu, byla podle všeho římská říše stále převážně pohanská, „bez ohledu“ na císařskou podporu církve a četná protipohanská nařízení.¹⁴¹⁵ Stejně

¹⁴⁰⁸ Viz *Cunctos populos*.

¹⁴⁰⁹ Toto vyznání se dochovalo až v aktech chalcedonského koncilu, přičemž napanuje jednoznačný badatelský konsenzus, zda bylo skutečně produktem konstantinopolského koncilu, jehož akta se nedochovala. Podrobněji k nicejsko-konstantinopolskému vyznání víry viz např. KELLY, J. N. D. *Early Christian Creeds*. London – New York: Continuum, 2006, s. 296-367.

¹⁴¹⁰ K opakování viz např. CAMERON, Christian Conversion in Late Antiquity, s. 11; podrobněji k omezenému vlivu nových protipohanských výnosů viz např. HARRIES, Jill. Superfluous Verbiage: Rhetoric and Law in the Age of Constantine and Julian. *The Journal of Early Christian Studies* 19/3 (2011), s. 345-374 či HUMFRESS, Caroline. Bishops and Law Courts in Late Antiquity: How (not) to Make Sense of the Legal Evidence. *Journal of Early Christian Studies* 19/3 (2011), s. 375-400.

¹⁴¹¹ Cod. Theod. 16,10,4.

¹⁴¹² CASEAU, Béatrice. Late Antique Paganism: Adaptation under Duress. In: LAVAN, Luke – MULRYAN, Michael (eds.). *The Archaeology of Late Antique "Paganism"*. Leiden – Boston: Brill, 2011, s. 117.

¹⁴¹³ *Ibid.*, s. 118.

¹⁴¹⁴ Srov. reakci obyvatel Alexandrie na snahy biskupa Jiřího na přelomu 50. a 60. let 4. století, podrobněji viz HAAS, Christopher. *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Johns Hopkins University Press: London – Baltimore, MD, 1997, s. 287-293.

¹⁴¹⁵ Srov. BRADBURY, Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice, s. 331-356.

tak i pozdější císařské dekrety nezřídka nebyly tak efektivní, jak by si jejich zastánci mohli přát. Rozhodnutí ekonomicky již nadále nezaopatřovat pohanské kultury padlo roku 383, ještě o více jak třicet let později však například nenabylo platnosti v severní Africe, kde bylo nutné je znovu vyhlásit a prosazovat.¹⁴¹⁶ Omezený, ale přesto nejvýznamnější vliv měla císařská nařízení ve 4. století na společenské elity a fungování největších měst, dopad na venkovské obyvatelstvo byl v této době naprosto zanedbatelný.¹⁴¹⁷ Ostatně, na přelomu 4. a 5. století byly na venkově stále zcela běžné pohanské (přinejmenším rostlinné) oběti¹⁴¹⁸ a zejména v západních částech říše byl venkov ještě ve druhé polovině 4. století křesťanstvím prakticky nedotčen.¹⁴¹⁹

Protipohanský triumfalismus

Ideál protipohanského triumfalismu naznačil a předjímal již Eusebios, když Konstantinovi připsal mimo jiné zničení Venušina chrámu nacházejícího se nad Kristovým hrobem, odstranění nejen veškerého materiálu, z něhož byl chrám vystavěn, ale i „poskvrněné“ vrstvy hlíny navršené nad hrobem a vystavění nového křesťanského chrámu Božího hrobu na takto „očistěném“, a pro křesťanství opět „zabraném“ místě.¹⁴²⁰ Jednalo se však spíše o projektování Eusebiova přání a ideálu do Konstantina než o zachycení reálného běhu událostí či již široce akceptovaného triumfalistického ideálu. Konzistentní aktivní politika (v kontrastu k plošně nevymáhané protipohanské legislativě) namířená proti pohanským chrámům a kultům je z pramenů patrná až v 5. století, a spíše až v jeho druhé polovině.¹⁴²¹ Nepřímým dokladem je i v 5. a 6. století doložitelný nárůst užívání posvátných stromů a dalších alternativ¹⁴²² k veřejně již příliš nápadným, respektive obvykle již zničeným či na křesťanské kostely přestavěným¹⁴²³ chrámům. Lze konstatovat, že většina velkých a významných kultických lokalit skončila svou činnost na přelomu 4. a 5. století.¹⁴²⁴ Za ve výše popisovaném smyslu ukončenou však můžeme christianizaci římské říše považovat nejdříve přibližně v polovině 6. století.¹⁴²⁵

¹⁴¹⁶ CASEAU, Late Antique Paganism, s. 127. Srov. Cod. Theod. 16,10,20.

¹⁴¹⁷ Srov. CASEAU, Late Antique Paganism, s. 127.

¹⁴¹⁸ Srov. AUGUSTINUS AURELIUS. *Ep.* 46, zejm. 46,1.

¹⁴¹⁹ STANCLIFFE, Clare E. From Town to Country: The Christianisation of the Touraine 370-600. *Studies in Church History* 16 (1979), s. 43.

¹⁴²⁰ V. Constantini 3,26-29.

¹⁴²¹ Srov. DELIGIANNAKIS, Georgios. Late Paganism on the Aegean Islands and Processes of Christianisation. In: LAVAN, Luke – MULRYAN, Michael (eds.). *The Archaeology of Late Antique "Paganism"*. Leiden – Boston: Brill, 2011, s. 311-345.

¹⁴²² CASEAU, Late Antique Paganism, s. 130.

¹⁴²³ Tato praxe až na výjimky spadá též teprve do 5. a 6. stol., viz SARADI, Helen G. – ELIOPOULOS, Demetrios. Late Paganism and Christianisation in Greece. In: LAVAN, Luke – MULRYAN, Michael (eds.). *The Archaeology of Late Antique "Paganism"*. Leiden – Boston: Brill, 2011, zejm. s. 303.

¹⁴²⁴ *Ibid.*, s. 304.

¹⁴²⁵ Srov. např. TROMBLEY, Frank R. *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*. Sv. 1. Leiden – Boston: Brill, 2014, s. 120.

Christianizace říše tak ve skutečnosti postupovala dosti pozvolně,¹⁴²⁶ na mnoha místech povětšinou poklidně, bez výraznějších excesů a při zachování plynulého fungování významných institucí.¹⁴²⁷ „Nové“ křesťanské elity nezřídka záměrně usilovaly o vytvoření přinejmenším dojmu návaznosti na dřívější elity, například přebíráním architektonických prvků symbolicky spojených s městskou mocí.¹⁴²⁸ Jakkoli jednoznačně a radikálně znějící císařská opatření proti pohanství vydávaná již od Konstantinovy vlády neznamena okamžitý zlom,¹⁴²⁹ bylo by mylné význam císařské iniciativy pro christianizaci římské říše podceňovat. „Císařské výnosy nebyly automaticky dodržovány, zároveň však nebylo možné je všude zcela ignorovat.“¹⁴³⁰ Protipohanská císařská opatření byla zpočátku zaměřena zvláště na společenské elity, úplně primárně na ty, kdo se nějak podíleli na vládě či by mohli být pro císaře hrozbou¹⁴³¹ – a týkala se nejprve soukromých rituálů potenciálně destabilizujících císařovu pozici (jako dotazování se věštců),¹⁴³² než byla postupně rozšířena ve snaze postihnout veškeré pohanské praktiky, zakázané následně dokonce pod hrozbou trestu smrti.¹⁴³³ „Čím blíže císařskému dvoru a loajálním úředníkům se člověk pohyboval, tím obtížnější bylo se jimi [tj. císařskými nařízeními] vůbec neřídit.“¹⁴³⁴ Záhy v těchto nejvyšších kruzích nebyla otevřená podpora pohanských kultů bezpečná – mohla být například využita k obvinění a zbavení se takového jedince jeho konkurencí¹⁴³⁵ – a ti ze společenských elit, kdo nechtěli konvertovat ke křesťanství, si museli napříště počínat značně obezřetně.¹⁴³⁶ Jistou důležitostí nelze v tomto ohledu upřít ani osobnímu příkladu panovníka, přičemž již Konstantin, jakkoli zřejmě nezakázal oběti obecně, se osobně veřejných obětí podle všeho neúčastnil¹⁴³⁷ – spíše než o efektivní zrušení a zakázání mu tak mohlo jít o proklamaci osobního postoje.¹⁴³⁸ Alespoň na císařském dvoře tak jistě záhy

¹⁴²⁶ K postupu christianizace římské říše viz CAMERON, Christian Conversion in Late Antiquity, s. 3-22.

¹⁴²⁷ Jak na příkladu řeckých ostrovů ukazuje DELIGIANNAKIS, Late Paganism on the Aegean Islands and Processes of Christianisation, zejm. s. 341.

¹⁴²⁸ Podrobně viz JACOBS, Inc. Holy Goals and Wordly Means: Urban Representation Elements in Church Complexes. In: BUSINE, Aude (ed.). Religious Practices and Christianization of the Late Antique City (4th – 7th cent.). Leiden – Boston: Brill, 2015, s. 71-114.

¹⁴²⁹ Podrobněji k problematice pozvolné christianizace říše viz též MOMIGLIANO, Arnaldo (ed.). *The Conflict between Christianity and Paganism in the Fourth Century*. New York: Oxford University Press, 1963. Srov. např. zhodnocení, že „Konstantin nikdy nepřikročil k aktivnímu potlačování pohanství“ (ROLDANUS, *The Church in Age of Constantin*, s. 41). Kritické hodnocení míry christianizace říše (a potlačení pohanství v ní) Konstantinem I. viz COOPER, Kate. Christianity, Private Power and the Law from Decius to Constantine: The Minimalist View. *Journal of Early Christian Studies* 19/3 (2011), s. 324-343.

¹⁴³⁰ CASEAU, Late Antique Paganism, s. 128.

¹⁴³¹ *Ibid.*, s. 114 a 116. Srov. také NORDERVAL, Øyvind. Kaiser Konstantins edikt gegen die häretiker und schismatiker (Vita constantini III,64-65). *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies* 70/1 (1995), zejm. s. 115.

¹⁴³² CASEAU, Late Antique Paganism, s. 113-114. Srov. Cod. Theod. 9,16,2.

¹⁴³³ CASEAU, Late Antique Paganism, s. 117.

¹⁴³⁴ *Ibid.*, s. 128.

¹⁴³⁵ *Ibid.*, s. 119.

¹⁴³⁶ *Ibid.*, s. 120.

¹⁴³⁷ *Ibid.*, s. 114.

¹⁴³⁸ Jak tvrdí např. BRADBURY, Scott. Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century. *Classical Philology* 89 (1994), zejm. s. 135 či CURRAN, John R. *Pagan city and Christian capital: Rome in the fourth century*. Oxford: Clarendon Press, 2000, s. 169-179.

přinejmenším nebylo taktické pohanské praktiky otevřeně hájit, což opět postupně přispívalo k posunu vnímání těchto rituálů, jež byly stále více hodnoceny jako nevhodné magické praktiky.¹⁴³⁹ Poté, co císař Konstantius II. nařídil uzavření pohanských chrámů a zakázal pohanské oběti, sice tyto fungovaly dále, zejména pro výše společensky postavené jedince však účast na těchto praktikách byla čím dál tím komplikovanější.¹⁴⁴⁰ Vedlejším produktem byl nárůst nebezpečí také pro pohanské kněží, kteří se pokračováním ve své praxi mohli vystavovat obvinění i potrestání.¹⁴⁴¹ Z dlouhodobého hlediska se s úspěšným postupem christianizace zároveň z logiky věci rozšiřoval okruh bezprostředního vlivu protipohanských opatření. Nejprve a zejména říšské elity, později však již i další skupiny obyvatel římské říše se nemohly k pohanským kultům hlásit veřejně, a pokud se s nimi spojeným rituálům chtěly nadále věnovat, musely tak činit stále více potají.¹⁴⁴²

Vedle vlivu na říšské elity je třeba zdůraznit i ekonomický dopad císařských opatření. Již Konstantin měl dle Libania zkonfiskovat chrámové poklady,¹⁴⁴³ zřejmě alespoň z části ve prospěch církve.¹⁴⁴⁴ Přinejmenším v jednom případě též vyšel vstříc žádosti o osvobození města od povinnosti subvencovat oběti.¹⁴⁴⁵ Od konstantinovského obratu se (pochopitelně s výjimkou Julianovy vlády) stal dlouhodobým „obecným trendem“ pozvolný, ale patrný úpadek státní finanční podpory kultických aktivit,¹⁴⁴⁶ umocněný záhy taktéž konfiskacemi chrámových pozemků, jež se opakovaly po Julianových rehabilitačních snahách.¹⁴⁴⁷ Zatímco slavná a významná kultická místa si ještě ve druhé polovině 4. století dokázala zajistit přísun potřebných financí od rozličných soukromých dárců,¹⁴⁴⁸ ostatní chrámy a kultická centra již v důsledku odjímání státní finanční podpory, konfiskací majetku a pozemků, z nichž jim plynuly pro provoz nezbytné příjmy, značně strádaly a záhy si již nemohly dovolit tak bohaté rituály, procesí, hostiny či nákladné opravy samotných kultických budov.¹⁴⁴⁹ Od roku 383 pak bylo oficiálně nařízeno, aby byly zbaveny veškeré státní podpory (jakkoli na některých místech ani po několika dalších desetiletích nebyl tento císařský výnos dosud aplikován).¹⁴⁵⁰

¹⁴³⁹ CASEAU, Late Antique Paganism, s. 116-117.

¹⁴⁴⁰ *Ibid.*, s. 118.

¹⁴⁴¹ *Ibid.*, s. 116-117.

¹⁴⁴² *Ibid.*, s. 127-130.

¹⁴⁴³ LIBANIUS. *Oratio* 30,6.

¹⁴⁴⁴ CASEAU, Late Antique Paganism, s. 122.

¹⁴⁴⁵ Viz příklad města Orkistos, jenž zmiňuje MITCHELL, Stephen. The cities of Asia Minor in the age of Constantine. In: LIEU, Samuel N. C. – MONTSERRAT, Dominic (eds.). *Constantine: History, Historiography and Legend*. London – New York: Routledge, 1998, s. 52-54, srov. též PERRIN, Michel Yves. Die neue Form der Missionierung: die Eroberung von Raum und Zeit. In: PIÉTRI, Charles – PIÉTRI, Luce (eds.). *Die Geschichte des Christentums: Religion – Politik – Kultur*. Sv. 2.: Das Entstehen der einen Christenheit (250-430). Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2005, s. 699-700.

¹⁴⁴⁶ CASEAU, Late Antique Paganism, s. 123.

¹⁴⁴⁷ Srov. Cod. Theod. 5,13,2 a 10,1,8.

¹⁴⁴⁸ CASEAU, Late Antique Paganism, s. 123.

¹⁴⁴⁹ *Ibid.*, s. 120 a 124.

¹⁴⁵⁰ *Ibid.*, s. 127.

Spolu s odnětím finanční podpory císaři usilovali též o vyloučení pohanských kultů a rituálů z veřejného prostoru,¹⁴⁵¹ čehož církve využívala k tomu, aby uvolněné místo ve veřejném prostoru „zabírala“ svou činností. Dříve v soukromí konané církevní obřady jako křty či slavení eucharistie se postupně stávaly společenskou událostí,¹⁴⁵² kostely se stále více stávaly klíčovým místem interakce městského obyvatelstva (namísto agory),¹⁴⁵³ církve se významně zviditelňovala svou horlivou dobročinností¹⁴⁵⁴ a uvádající pohanské slavnosti a kultury vytlačovala či nahrazovala vlastními veřejnými slavnostmi a poutěmi k počtě mučedníků,¹⁴⁵⁵ v některých případech přímo přeznačujícími dřívější pohanské svátky,¹⁴⁵⁶ či konanými při jiných vhodných příležitostech jako například o Velikonocích nebo při nástupu nového biskupa do úřadu.¹⁴⁵⁷ Byly budovány nové křesťanské kostely, a to zpravidla na frekventovaných, viditelných, pro život města podstatných místech.¹⁴⁵⁸ V městech s rostoucím procentem křesťanského obyvatelstva se vůdčí role navíc více a více chápali biskupové.¹⁴⁵⁹

Pro 4. století lze přitakat hodnocení Petera Browna, podle kterého „průměrný křesťan pokonstantinovské doby přikládal váhu [úsilí o] vyvarování se vlastní poskvrny pohanskými rituály, nikoli šíření evangelia kompletním potlačením pohanských kultických aktivit“¹⁴⁶⁰ a „necítil se v Božích očích poskvrněný skutečností, že pohanské rituály nadále fungovaly. Postačovalo, že [křesťané] sami zůstávali čistí.“¹⁴⁶¹ Mnozí křesťané tak v této době projevovali vůči přežívajícím pohanským zvykům značnou toleranci či lhostejnost.¹⁴⁶² S narůstajícími počty křesťanů v římské říši, se sílící pozicí církve a biskupů zejména ve městech¹⁴⁶³ a zároveň s vyřešením snad nejproblematictější fáze pozdněstarověkých církevních věroučných sporů prosazením „nikajské“ strany (jakkoli spory posléze pokračovaly mnoho dalších desetiletí a

¹⁴⁵¹ *Ibid.*

¹⁴⁵² BUSINE, Introduction, s. 9. Srov. též MARKUS, Robert Austin. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press 1990, s. 125-135.

¹⁴⁵³ BUSINE, Introduction, s. 9.

¹⁴⁵⁴ Srov. např. BROWN, Peter. *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2012, zejm. s. 75-81.

¹⁴⁵⁵ Podrobněji viz např. PERRIN, Die neue Form der Missionierung, s. 683-687. Srov. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, s. 92-100 či zmínka o konkrétním příkladu úcty ke svatému Felixi užívané v zájmu christianizace Kampánie viz PUTNA, Sulpicius Severus a jeho svatý Martin mezi antikou a středověkem, s. 26.

¹⁴⁵⁶ Srov. *ibid.*, s. 102-106 či PERRIN, Die neue Form der Missionierung, s. 690-697.

¹⁴⁵⁷ BUSINE, Introduction, s. 8-10.

¹⁴⁵⁸ Podrobněji viz PERRIN, Die neue Form der Missionierung, s. 668-679.

¹⁴⁵⁹ Podrobněji viz RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity*, zejm. s. 155-171 a 208-289. Srov. též např. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, s. 125-127.

¹⁴⁶⁰ BROWN, Peter. Christianisation: Narratives and Processes. In: *idem*. *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 17.

¹⁴⁶¹ *Ibid.*, s. 18.

¹⁴⁶² *Idem*. Christianization and Religious Conflict. In: CAMERON, Averil – GARNSEY, Peter (eds.). *Cambridge Ancient History*. Sv. 13: *The Late Empire, A.D. 337-425*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 641.

¹⁴⁶³ Další významná vlna konverzí nastala po smrti císaře Juliana, v důsledku čehož již byla zřejmě posléze mírná většina obyvatel římské říše křesťanská, což zvláště na Východě, kde byli křesťané stále početnější, znamenalo silnější pozici pro biskupy a pro jejich následné „nárokování“ měst jako křesťanských, srov. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization* c. 370-529, s. 110-111.

staletí)¹⁴⁶⁴ a s oporou v císařské moci a císařských nařízeních však přibližně od přelomu 4. a 5. století nabývali někteří vlivní představitelé církve dojmu, že by se křesťané neměli spokojit jen s vlastním neposkvrněním se, ale aktivně proti přežívajícímu pohanství zasáhnout.¹⁴⁶⁵ V „křesťanských“ městech, respektive obecně v „křesťanské“ říši podle tohoto nově se tvořícího ideálu neměly být napříště pohanské kulty a rituály již trpěny, jejich prostor měl být od nich „očištěn“.¹⁴⁶⁶

Křesťanští autoři začátku 5. století pak tento nový triumfalistický ideál¹⁴⁶⁷ – naznačený či předjímaný již Eusebiem v *Životě Konstantina*¹⁴⁶⁸ a snad i translací relikvií biskupa Babylase císařem Gallem, symbolicky zřejmě zabírající ústřední antiošský posvátný prostor pro křesťanství,¹⁴⁶⁹ či činností některých „dobových radikálů“¹⁴⁷⁰ – zpětně projektovali do minulosti, zvláště do 4. století, jež interpretovali jako období vrcholícího souboje křesťanství s pohanstvím a finálního triumfu monoteismu, ke kterému celé dějiny šly.¹⁴⁷¹ Násilného „provádění vítězství“ se někdy chopil křesťanský dav,¹⁴⁷² vůdčí představitelé církve ovšem tyto incidenty zpravidla nekvi tovali s nadšením,¹⁴⁷³ jelikož triumfalistický ideál chápal vítězství křesťanství jako vybojované „spíše v nebi než na zemi“, tj. dané definitivně vyjevenou Boží nadřazeností nad pohanskými božstvy, kterou mělo obyvatelstvo – případně za přispění tuto nadřazenost dokládajících zázraků – jednoduše akceptovat¹⁴⁷⁴ a namísto uctívání svých bohů (napříště pouhých démonů) začít ctít jediného pravého Boha.¹⁴⁷⁵

Vedle Augustinových kázání z let 397-404, předkládaných jako klíčový doklad na přelomu 4. a 5. století probíhající změny postoje mnoha křesťanských představitelů

¹⁴⁶⁴ Srov. LOHSE, *Epochy dějin dogmatu*, s. 31-81.

¹⁴⁶⁵ BROWN, *Christianisation*, s. 18-19.

¹⁴⁶⁶ *Ibid.*, s. 21-22.

¹⁴⁶⁷ Srov. CAMERON, *Christian Conversion in Late Antiquity*, s. 8-9.

¹⁴⁶⁸ Viz zejm. V. Constantini 3,26-29.

¹⁴⁶⁹ Srov. HAHN, *Public Rituals of Depaganization in Late Antiquity*, s. 122.

¹⁴⁷⁰ Jak Martin C. Putna hodnotí Martina z Tours kvůli jemu připisovanému boření pohanských chrámů, viz PUTNA, Sulpicius Severus a jeho svatý Martin mezi antikou a středověkem, s. 60.

¹⁴⁷¹ BROWN, *Christianisation*, s. 4.

¹⁴⁷² Viz zejména GADDIS, Michael. *There is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2005 a SAUER, Eberhard. *The Archeology of Religious Hatred in the Roman and Early Medieval World*. Stroud: Tempus, 2003. Dále viz také CAMERON, *Christian Conversion in Late Antiquity*, s. 15-16 či WHITBY, Michael. *Factions, bishops, violence and urban decline*. In: KRAUSE, Jens-Uwe – WITSCHHEL, Christian (eds.). *Die Stadt in der Spätantike – Niedergang oder Wandel?* Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2006, s. 441-461.

¹⁴⁷³ V případě asi nejznámější oběti křesťanského protipohanského davového násilí, Hypatie z Alexandrie, se akt jejího zabití sice setkává s odsouzením ze strany církevního historika Sókrata Scholastika (SOCRATES SCHOLASTICUS. *Historia Ecclesiastica* 7,15) i vyšetřování a následných opatření ze strany císařské moci, biskup Cyril Alexandrijský ovšem s činem zřejmě souhlasil, snad jej i podnítl – alespoň se to tehdy takřka všeobecně předpokládalo (srov. NOVAK, Ralph Martin Jr. *Christianity and the Roman Empire: Background Texts*. Harrisburg, PA: Bloomsbury Publishing, 2010, s. 239-240 a WATTS, Edward J. *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 2008, s. 200). K zabití Hypatie podrobněji viz *ibid.*, s. 197-200; k Hypatii obecně podrobněji viz *idem*. *Hypatia: The Life and Legend of an Ancient Philosopher*. Oxford: Oxford University Press, 2017 či RONCHEY, Silvia. *Ipazia: La vera storia*. Milano: Rizzoli, 2010.

¹⁴⁷⁴ BROWN, *Christianisation*, s. 4-6.

¹⁴⁷⁵ Srov. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, s. 107.

Peterem Brownem,¹⁴⁷⁶ lze jako podle mého názoru ještě podstatně ilustrativnější příklad nově se formujícího triumfalistického ideálu vyzdvihnout soubor svatomartinských spisů Sulpicia Severa z přibližně týchž let.¹⁴⁷⁷ Jejich autor v nich přeznačuje v té době již tradiční *topos* hagiografických podání životů významných mnichů¹⁴⁷⁸ – boj světce s démony. Zatímco však význační poušní otcové nad démony dle svých hagiografů vítězili v samotě pouště, v klidu a možnosti se plně soustředit jen na tento boj, jež tato samota poskytovala, a zároveň takříkajíc sami pro sebe, v zájmu vlastní spásy, Sulpiciův Martin démony poráží uprostřed společnosti, mezi hádajícími se kleriky, dennodenně napadán dalšími lidmi,¹⁴⁷⁹ a k tomu v zájmu druhých, pro osvobození pohanských vesničanů od démonických sil. Oproti pouštním otcům a dalším tak dle Sulpicia Martin nejen nezaostává v zázracích a ctnostech,¹⁴⁸⁰ ale dokonce je překonává, když představuje vlastně nový typ světce,¹⁴⁸¹ jenž ze světa neutíká, ale ostentativně v něm demonstruje Boží nadřazenost a Boží vítězství. Převaha Martina nad démony podle Sulpicia Severa, jakkoli umožněna i jeho ctnostmi a kvalitami, nevyplývá z Martina, ale z Kristova vítězství, jde o moc Boží „prolamující se“ do pozemského světa skrze Martina. To názorně ilustruje i Sulpiciem uváděná epizoda, kdy se měl Martin ocitnout v hořící sakristii vesnického kostela obklopen plameny¹⁴⁸² – dokud se pokoušel vlastními silami zachránit a uniknout před ohněm ze stodoly, bylo prý jeho počínání marné a beznadějně,¹⁴⁸³ jakmile se však namísto toho uchýlil k modlitbě a „pod zástavu kříže“, plameny se dle Sulpiciova listu rozestoupily a Martin byl v bezpečí.¹⁴⁸⁴

Martinova moc nad démony je prezentována jako projev „v nebi spíše než na zemi“ vybojovaného vítězství Božího,¹⁴⁸⁵ proto jí nemohou démoni nijak odolat. Martin v Sulpiciově korpusu textů vymýtá démony,¹⁴⁸⁶ vždy rozezná d'ábla, který se před ním nedokáže skrýt, oklamat ho ani jej svést,¹⁴⁸⁷ ob stojí tváří v tvář d'ábelskému zpochybňování,¹⁴⁸⁸ z moci démonů zachraňuje i zvířata,¹⁴⁸⁹ démony, se kterými se setkává, rozezná a je schopen je identifikovat,

¹⁴⁷⁶ BROWN, Christianisation, s. 20-22. Podrobněji k proměně Augustinova vnímání viz MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, s. 112-121.

¹⁴⁷⁷ Viz PUTNA, Sulpicius Severus a jeho svatý Martin mezi antikou a středověkem, s. 23.

¹⁴⁷⁸ K Sulpiciově inspiraci dřívějšími hagiografiemi viz *ibid.*, s. 36.

¹⁴⁷⁹ Sulpicius Severus. *Dialogi* 1,24.

¹⁴⁸⁰ *Ibid.* 1,25-26.

¹⁴⁸¹ PUTNA, Sulpicius Severus a jeho svatý Martin mezi antikou a středověkem, s. 38.

¹⁴⁸² Sulpicius Severus. *Ep.* 1,10-11.

¹⁴⁸³ *Ibid.* 1,12.

¹⁴⁸⁴ *Ibid.* 1,13-15.

¹⁴⁸⁵ Srov. BROWN, Christianisation, s. 4-6.

¹⁴⁸⁶ V. Martini 17 či Sulpicius Severus. *Dialogi* 3,6.

¹⁴⁸⁷ V. Martini 21-24.

¹⁴⁸⁸ *Ibid.* 22.

¹⁴⁸⁹ Sulpicius Severus. *Dialogi* 2,9.

například jako Merkura či Jova,¹⁴⁹⁰ uzdravuje¹⁴⁹¹ i křísí mrtvé.¹⁴⁹² Velmi zdůrazněnou novinkou mezi těmito charismatickými projevy pak je jejich aplikace při potlačování pohanských kultů a rituálů: Martin je dle své hagiografie schopen znamením kříže zcela ochromit pohanské venkovany, kteří nejsou schopni se ani pohnout, dokud k tomu nedá svolení,¹⁴⁹³ opakovaně měl být zázračně zachráněn před pokusy pohanů jej zabít kvůli jeho ničení chrámů a model,¹⁴⁹⁴ v důsledku jeho modlitby prý byla pohanská svatyně zničena bouří.¹⁴⁹⁵ Právě tyto charismatické projevy v Sulpiciově podání nejnázorněji demonstrují Boží nadřazenost nad falešnými bohy, nadřazenost a vítězství křesťanství nad pohanstvím.

Martin je Sulpiciem prezentován jako ten, kdo disponuje neodolatelnou a nepřekonatelnou mocí, díky níž zajišťuje ochranu prostému lidu, vydanému doposud na pospas démonům, které ze sobě „svěřené“ oblasti vyhání.¹⁴⁹⁶ Kristův voják Martin podle Sulpiciova podání plení a dobývá zemi patřící dosud démonům – boří pohanské chrámy,¹⁴⁹⁷ kácí posvátné stromy,¹⁴⁹⁸ ničí oltáře a pálí modly na prach¹⁴⁹⁹ –, a získává ji tak pro Krista a křesťanství:¹⁵⁰⁰ očišťuje a posvěcuje ji – „tam, kde zničil pohanskou svatyni, hned vystavěl chrám nebo klášter“¹⁵⁰¹ –, čímž jí umožňuje nový začátek¹⁵⁰² ve svobodě od démonické moci a pod Božím požehnáním. Neohroženě prý bojuje proti démonům, nikoli však proti jim dosud napospas vydaným vesničanům – ti v reakci na jím projevovanou moc dle textu odvrhují falešné bohy, zavrhnou modly,¹⁵⁰³ sami boří vlastní chrámy¹⁵⁰⁴ a veřejně vyznávají, „že budou uctívat Martinova Boha“.¹⁵⁰⁵ Reakcí na Martinem charismaticky demonstrovanou Boží nadřazenost nad demony je v tomto hagiografickém sdělení „automatická“ konverze pohanů, jejich akceptování vítězství pravého náboženství nad falešným.

Triumfalistický ideál lze podle mého názoru považovat za důsledek a projev rostoucího „sebevědomí“ a narůstající převahy křesťanů v římské říši. Zakládal se na přesvědčení, že boj mezi křesťanským monoteismem a pohanstvím byl ve skutečnosti rozhodnut vtělením Krista a že spojení církve s císařstvím k definitivnímu triumfu představovalo pouze poslední dějství této

¹⁴⁹⁰ *Ibid.* 2,13 a 3,6.

¹⁴⁹¹ V. Martini 16, 18 či 19.

¹⁴⁹² SULPICIUS SEVERUS. *Dialogi* 2,4 či V. Martini 7 a 8.

¹⁴⁹³ *Ibid.* 12.

¹⁴⁹⁴ *Ibid.* 13 či 15.

¹⁴⁹⁵ SULPICIUS SEVERUS. *Dialogi* 3,8.

¹⁴⁹⁶ Srov. PUTNA, Sulpicius Severus a jeho svatý Martin mezi antikou a středověkem, s. 56 a 58.

¹⁴⁹⁷ V. Martini 13-15.

¹⁴⁹⁸ *Ibid.* 13.

¹⁴⁹⁹ *Ibid.* 14.

¹⁵⁰⁰ Srov. PUTNA, Sulpicius Severus a jeho svatý Martin mezi antikou a středověkem, s. 60-61.

¹⁵⁰¹ V. Martini 13 (v českém jazyce zde i dále citováno dle SULPICIUS SEVERUS. Život svatého Martina. Herrmann & synové: Praha, 2003, zde s. 134). Srov. STANCLIFFE, From Town to Country, s. 49.

¹⁵⁰² Srov. PUTNA, Sulpicius Severus a jeho svatý Martin mezi antikou a středověkem, s. 59.

¹⁵⁰³ V. Martini 14.

¹⁵⁰⁴ *Ibid.* 15.

¹⁵⁰⁵ *Ibid.* 14.

odvěké bitvy.¹⁵⁰⁶ Přirozeným a takřka „automatickým“ výsledkem mělo být nezadržitelné prosazení pravého náboženství, tj. křesťanství, a ústup úcty k falešným bohům, „pouhým“ démonům.¹⁵⁰⁷ V zájmu osvobození bývalých pohanů či doposud nepokřtěných katechumenů od démonické moci, kteroužto byli podle křesťanů dříve zotročeni a již mohli být podle některých dosud vystaveni, pokud nebylo zamezeno pohanským kultům a rituálům, na nichž se dříve podíleli,¹⁵⁰⁸ respektive v zájmu očištění města, oblasti, respektive celé říše od poskvrny modloslužbou se ideálem stal „zábor“ dřívějších posvátných míst pro křesťanství a jejich modifikace na kostel či klášter, respektive vystavění kostela či kláštera na jejich místě.¹⁵⁰⁹ Jakkoli se četní badatelé výrazně přiklánějí k názoru, že podstatná část těchto kultických staveb chátrala a rozpadala se bez aktivního přičinění křesťanů v důsledku dlouhodobého nedostatku financí na opravy, občasných zemětřesení či například vizigótského plenění,¹⁵¹⁰ za nový ideál lze považovat „martinovské“ aktivní boření a nahrazení posvátnou stavbou křesťanskou. Ať již v jakékoli z těchto podob ovšem k tomuto druhu „zaboru“ pro církve docházelo čteněji teprve přibližně od poloviny 5. století¹⁵¹¹ a o dokončení tohoto triumfu křesťanství nad pohanstvím v prostoru římské říše lze hovořit nejdříve v 6. století, což nepřímě dokládá i již zmíněný příklad Benedikta z Nursie, jehož volba Monte Cassina se zdá být výrazně ovlivněna právě faktem, že šlo o místo dosud takřikajíc náležející pohanství, které nebylo pro křesťanství dostatečným způsobem „zabráno“, pročez tak právě Benedikt učinil, když na místě trosek pohanských chrámů vybudoval vlastní klášter.¹⁵¹²

V jistém smyslu obdobně jako triumfalistický ideál postuloval „zabrání“ míst dřívějších pohanských svatyní, měly být „christianizovány“ i například některé antické sochy, inkorporované však do křesťanské kultury při eliminaci destruktivní fáze pouze prostřednictvím vyrytí znamení kříže.¹⁵¹³ Církve též usilovala „zabrat“ veřejný prostor a čas, „rytmus“ života společnosti nahrazením veřejných pohanských slavností, svátků a rituálů těmi křesťanskými.¹⁵¹⁴ V praxi ovšem četné pohanské zvyky a slavnosti přežívaly takřikajíc „posvěceny znamením kříže“,¹⁵¹⁵ jakkoli zajisté nelze například ve všech rodících se kultech

¹⁵⁰⁶ BROWN, Christianisation, s. 4-5.

¹⁵⁰⁷ Srov. *ibid.*, s. 6.

¹⁵⁰⁸ TROMBLEY, Hellenic Religion and Christianization c. 370-529, s. 111.

¹⁵⁰⁹ *Ibid.*, s. 108. Trombley upozorňuje, že toto rozhodnutí mělo i velmi praktický důvod, spočívající ve skutečnosti, že uvnitř měst se již často nenacházel jiný prostor tak vhodný pro vybudování nových kostelů, varianta zabránění bývalých posvátných míst upadajících pohanských kultů byla schůdnější než např. zabránění místa podstatného pro ekonomickou činnost obyvatelstva (*ibid.*, s. 110-111).

¹⁵¹⁰ Viz např. *ibid.*, s. 119-120 či SARADI – ELIOPOULOS, Late Paganism and Christianisation in Greece, zejm. s. 303.

¹⁵¹¹ Srov. DELIGIANNAKIS, Late Paganism on the Aegean Islands and Processes of Christianisation, s. 341. Existují pochopitelně dřívější výjimky jako např. již zmíněný antiošský chrám, „zabráný“ prostřednictvím translace ostatků biskupa Babylase.

¹⁵¹² Dial. 2,8 a MARCUS CASSINENSIS. *Carmen de S. Benedicto*.

¹⁵¹³ SARADI – ELIOPOULOS, Late Paganism and Christianisation in Greece, s. 303.

¹⁵¹⁴ Srov. BUSINE, Introduction, s. 10-11.

¹⁵¹⁵ Srov. BROWN, Christianisation, s. 11-15.

svatých vždy nalézt „původní“ kult pohanský.¹⁵¹⁶ Četní biskupové¹⁵¹⁷ očividně nabyli přesvědčení, že v zájmu získání pohanského obyvatelstva pro církev je nutné křesťanskou ortopraxi dílčím způsobem tomuto obyvatelstvu přizpůsobit a přeznačením například pohanských svátků na křesťanské, spojené s mučedníky či posléze jinými svatými usnadnit cestu pohanů ke konverzi v domnění, že posléze bude snazší na ně vhodným způsobem pastoračně působit k prohloubení jejich křesťanské víry.¹⁵¹⁸ Dlouhodobým výsledkem bylo jak úspěšné pokřtění značné části obyvatelstva římské říše, tak ovšem inkorporace pohanských prvků do křesťanské ortopraxe¹⁵¹⁹ s následným vlivem i na věrouku. Je však třeba zdůraznit, že alespoň v době před pádem západořímské říše bylo *interpretatio christiana* hájeno a aplikováno jako ústupek, nikoli jako ideál, jímž byl nekompromisní triumf.



Konstantinovský obrat nepřinesl zvrát v trajektorii upadajícího významu misijního ideálu, misie v době do rozpadu západořímské říše představovala reálně pro duchovní autority okrajové téma, což názorně dosvědčuje strohost sdělení konverze Burgundů či nezáměr některých autorů o průběh samotné konverze Gótů ke křesťanství. Přesto lze konstatovat, že povědomí o prvocírkevním misijním ideálu přetrvávalo a ojedinelí misionáři jako Frumentius, Řehoř Osvětitel či Teofil Indický byli vykreslováni jako pokračovatelé apoštolského vzoru, a to včetně důrazu na charismatické potvrzení evangelizační činnosti. Stejně tak mělo být nadále pro konverzi zásadní slovní sdělení evangelia a osobní příklad zbožného jednání misionářů.

Novinkou tohoto období jsou popisy získání celých kmenů či říší pro křesťanství, umožněného akcentováním role panovníka pro konverzi lidu, jež představuje též něco, co prvotní ani raná církev neznaly. V průběhu 4. století se v církvi prosadil nový ideál panovníka, na jehož formulování se významně podílel Eusebios a který reálně představoval jisté pokřesťanstění dosavadního římského pojetí císařství. Panovníkovi, zejména římskému císaři, ale též dalším konvertovaným vládcům, tak byla přiznána role garanta a ochránce křesťanství v jeho říši, včetně očekávání, že ze své pozice prosadí přijetí křesťanství obyvatelstvem své říše, bude podporovat církev a potírat pohanství i hereze. V případě římské říše měl být vládce (Konstantin) pro křesťanství získán přímým Božím zásahem, v případě okolních říší byla

¹⁵¹⁶ Což představuje jeden ze stěžejních závěrů knihy BROWN, *The Cult of Saints*.

¹⁵¹⁷ Názorným příkladem může být Paulinus z Noly a jeho tolerance k pohanským zvykům přeznačeným v rámci úcty ke svatému Felixovi, viz PUTNA, Sulpicius Severus a jeho svatý Martin mezi antikou a středověkem, s. 26-27.

¹⁵¹⁸ Srov. např. STANCLIFFE, *From Town to Country*, s. 52-55; TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, s. 108 či BUSINE, *Introduction*, s. 8-11

¹⁵¹⁹ Např. SARADI – ELIOPOULOS, *Late Paganism and Christianisation in Greece*, s. 304.

zásluha na konverzi panovníka připisována křesťanským misionářům, kteří následně zpravidla v roli biskupů vládce řízené christianizaci říše napomáhali. Zodpovědnost za proselytizaci pohanů mimo panovníka či jeho rod však církev z valné části přenechávala vládci, zatímco sama se výrazněji zaobírala následnou pastorační péčí o již konvertované a hojně také vnitrocírkevními spory o pravověří.

Nárůst počtu křesťanů a převaha jedné („nikajské“) ze znesvářených stran, podporované napříště stabilněji i císařstvím, přinesly rostoucí křesťanské sebevědomí ve vztahu k pohanství, jehož tolerance již nadále nebyla pro duchovní autority akceptovatelná. Ukončením státní finanční podpory, vykazáním z veřejného prostoru a systematictějšími a efektivněji vymáhanými císařskými protipohanskými opatřeními oslabené pohanství přežívalo i v 5. století, nemohlo však již nadále reálně soupeřit s křesťanstvím o pozici „oficiálního náboženství“. Křesťanským ideálem se stal protipohanský triumfalismus, požadující nejen potlačení pohanských kultů, ale též „zábor“ dřívějších posvátných míst pro křesťanství prostřednictvím jejich přebudování na kostel či klášter, stejně jako „zábor“ veřejného prostoru i času nahrazením veřejných pohanských slavností a svátků křesťanskými.

3.2 Misijní ideál v raném středověku

Pád západořímské říše, často v periodizaci dějin uváděný poněkud schematicky jako okamžik přelomu mezi starověkem a středověkem, byl pochopitelně výsledkem dlouhodobějších procesů a stejně tak jeho dopady nebyly okamžité, spíše se jednalo o postupné rozkládání římských institucí na Západě.¹⁵²⁰ Hrouťící se římská administrativa a ztráta v Římě přítomné záštity v podobě římské a zároveň křesťanství nikajského vyznání podporující panovnické moci s sebou však skutečně nesla změnu dosavadního, zejména Konstantinem a Theodosiem nastaveného *statu quo*, jakkoli tento přelom zdaleka nelze vtěsnat do jediného historického okamžiku dne 4. září 476, kdy Odoaker přinutil Romula Augusta k abdikaci.¹⁵²¹

Církev katolická, těžící v nedávné minulosti ze svého statusu říšské církve, čelila nové situaci a novým výzvám. Předně se ocitla obklopena převážnou ariánskými germánskými kmeny nejen na okraji sféry svého vlivu, při hranicích a za hranicemi římské říše, ale vzhledem k postupu a výbojům Germánů již téměř v celé oblasti své působnosti.¹⁵²² Zároveň sice nadále

¹⁵²⁰ K pádu západořímské říše podrobněji např. HEATHER, Peter. *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians*. Oxford: Oxford University Press, 2006; HARPER, Kyle. *The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2017 či GOLDSWORTHY, Adrian Keith. *The Fall of the West: The Slow Death of the Roman Superpower*. London: Phoenix, 2010.

¹⁵²¹ Srov. MOMIGLIANO, Arnaldo. La caduta senza rumore di un impero nel 476 d.C. *Rivista storica italiana* 85/1 (1973), s. 5-21.

¹⁵²² K pohybu a výbojům germánských kmenů viz monografie o tzv. stěhování národů, např. MARTIN, Jochen. *Spätantike und Völkerwanderung*. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2001; MEIER, Mischa. *Geschichte der Völkerwanderung*:

v nemalé míře spoléhala na záštitu císaře, tj. panovníka východořímské říše, jeho pomoc a ochrana se však – i přes poměrně intenzivní snahu zejména Justiniánovu¹⁵²³ – z dlouhodobého hlediska ukázaly být neefektivní a nedostatečné, což není překvapivé vzhledem k omezeným prostředkům a moci východního císařství i k faktu, že nejen římský biskup, ale tím spíše i západní křesťanstvo mimo Apeninský poloostrov se nacházeli takřkajíc na periferii nikoli neomezeného dosahu císařské moci.¹⁵²⁴ Přesto je nutné konstatovat, že určité diplomatické manévrování vůči východořímskému císaři výrazně definuje politiku římského biskupa, zvláště v letech 532-752.¹⁵²⁵ Zhroucení římské administrativy a západořímské císařské moci a následná absence efektivní císařské moci ovšem pro západní církve neznamenal pouze tragédii, ale také výzvu, nabízející perspektivu upevnění vlastních pozic. Ztráta císařské garance a správní opory římské říše tak zejména v oblastech mimo dosah východořímské moci vedla k dalšímu posílení postavení biskupů, starajících se mnohdy i materiálně o obyvatelstvo hlásící se ke katolické víře a nacházející se pod nadvládou ariánských Germánů.¹⁵²⁶ Z počátku spíše ideologicky se zároveň postupně posilovala důležitost římského biskupa jakožto garanta celého západního křesťanstva.¹⁵²⁷

Vcelku pochopitelně ani pád západořímské říše nevedl okamžitě k nové masivní vlně misijního vypětí, podobně jako nenastalo v reakci na konstantinovský obrat, jakkoli důvody byly značně odlišné. Příčinou tentokrát pochopitelně nebyl „automatický“ příliv nových konvertitů, a dokonce ani vnitrocírkevní spory, jakkoli zejména otázka pelagianismu dosud nebyla zcela vyřešena.¹⁵²⁸ Poněkud zjednodušujícím způsobem by snad bylo možné tvrdit, že církve během hroucení římských institucí nedisponovala silou na expanzi, neboť ji až příliš akutně zaměstnávala sama otázka přežití. (Významnou výjimku z tohoto „trendu“ představovalo zřejmě pouze misijní působení mnicha Patrika v Irsku.) Povětšinou ariánští germánští vládcové byli sice vůči románskému katolickému obyvatelstvu i vůči biskupům,

Europa, Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert. München: C. H. Beck, 2019 či POHL, Walter. *Die Völkerwanderung.* Stuttgart: Kohlhammer, 2005.

¹⁵²³ Viz např. JACOBSEN, Torsten Cumberland. *The Gothic War.* Yardley, PA: Westholme Publishing, 2009.

¹⁵²⁴ Srov. DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 164: „Langobardi... opustili území na Dunaji a táhli do Itálie. Ale ani tady nebyla říše s to ochránit své poddané. Lombardii a celý vnitřek poloostrova okupovali langobardští nájezdníci a Byzantinci si zachovali moc jen nad pobřežními oblastmi...“

¹⁵²⁵ Viz např. EKONOMOU, Andrew J. *Byzantine Rome and the Greek Popes: Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590-752.* Lanham: Lexington Books, 2007.

¹⁵²⁶ ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 151.

¹⁵²⁷ *Ibid.*, s. 195.

¹⁵²⁸ Srov. LOHSE, *Epochy dějin dogmatu*, s. 93-107, zejm. s. 104. Konec tzv. semipelagiánského sporu přinesla teprve synoda v Orange roku 529. Ke sporu podrobněji viz ROTTENWÖHRER, Gerhard. *Semipelagianismus.* Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2011.

respektive církevní organizaci, zpravidla poměrně snášenliví,¹⁵²⁹ nikoli však vždy.¹⁵³⁰ Jakkoli byla ve většině případů koexistence ariánské vládnoucí vrstvy a katolického obyvatelstva pokojná, někdy docházelo ke konfiskacím církevních majetků¹⁵³¹ i k pronásledování.¹⁵³² V případě některých „mučedníků“ je ovšem pochybné, zda se skutečně jednalo o pronásledování pro víru. Nejvýraznějším takovým případem je vizigótský princ Hermenegild, jenž se po své konverzi vzbouřil proti svému ariánskému otci a králi Liuvigildovi. Podle podání Řehoře I.¹⁵³³ byl Hermenegild mučedníkem zavražděným pro svou víru, někteří badatelé ale upozorňují, že Liuvigild se situaci pokoušel řešit významnými ústupky v podobě uznání katolického křtu, tolerance úcty ke svatým i prohlášením – v rozporu s ariánskou vírou – Boha Otce s Kristem za rovnocenné, ovšem bezvýsledně.¹⁵³⁴ Tím ovšem nemůže být zpochybněno, že k dílčím perzekucím ze strany ariánů docházelo.¹⁵³⁵ I pokud ale odhlédneme od občasného pronásledování a častějšího napětí, církev byla v období bezprostředně po pádu západořímské říše dostatečně zaneprázdněna adaptací v proměňujícím se světě: jakožto poslední přežívající instituce římské říše se mimo jiné cítila povinna zachovat římskou tradici, kterou si během epochy říšské církve osvojila.¹⁵³⁶ Intenzivnější christianizační vypětí tak nastalo až s poměrně značným odstupem.

V období kolem pádu západořímské říše sice neprobíhaly „žádné organizované misie, o nichž by nás prameny informovaly“,¹⁵³⁷ to však pochopitelně neznamená, že by se církev o proselytizaci ariánů a pohanů vůbec nezajímala. Západní církev se i po pádu západořímské říše cítila být součástí říšské církve.¹⁵³⁸ Teprve neschopnost se efektivně bránit všem ariánským dobyvatelům i neschopnost východořímské říše trvale ji ochránit zejména před ariánskými a

¹⁵²⁹ ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 184. Příkladem podle některých badatelů nejen snášenlivého, ale dokonce církvi příznivě nakloněného ariánského vládce, je Odoaker, srov. COOK, Genevieve Marie. Introduction. In: ENNODIUS, Magnus Felix. *The Life of Saint Epiphanius*. Washington DC: Catholic University Press, 1942, s. 12-13.

¹⁵³⁰ Srov. např. „Theodorich v posledních letech své vlády... již nebyl laskavým patronem náboženské tolerance, jakým se zdál být dříve během své vlády; jeho smrt ve skutečnosti zastavila to, z čeho se dost dobře mohlo vyvinout významné pronásledování katolické církve v reakci na Justinova opatření proti ariánům v Konstantinopoli.“ (O'DONNELL, James J. *Cassiodorus. Chapter 1: Backgrounds and Some Dates*. University of California Press, 1979 [online]. [Cit. 13.5.2019] Dostupné na: <http://faculty.georgetown.edu/jod/texts/cassbook/chap1.html>).

¹⁵³¹ Srov. např. HF 2,27.

¹⁵³² Zejména ze strany ariánských Vandalů v severní Africe, srov. např. SPIELVOGEL, Jörg. Arianische Vandalen, katholische Römer: die reichspolitische und kulturelle Dimension des christlichen Glaubenskonflikts im späntantiken Nordafrika. *Klio* 87/1 (2005), s. 201-222.

¹⁵³³ Dial. 3,31.

¹⁵³⁴ Např. WOLFRAM, Herwig. *The Roman Empire and its Germanic Peoples*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1997, s. 266-268.

¹⁵³⁵ Viz např. DIESNER, Hans-Joachim. Die Lage der nordafrikanischen Bevölkerung im Zeitpunkt der Vandaleninvasion. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 11/1 (1962), s. 97-111.

¹⁵³⁶ Srov. např. vyjádření Ch. Dawsona, jenž v rámci svého celkového pohledu na dějiny decentně přehlíží úvodní potíže církve se sžitím se s novou situací, když tvrdí o západní církvi: „Byla okamžitě schopná stát se dědicem a představitelem staré římské kultury a vyučovat a vést nové barbarské národy.“ (DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 53). Výstižně ovšem formuluje, že římská tradice přežila pád západořímské říše na Západě díky církvi: „klasická tradice“ podle něj „přežila pád Říma a po celý středověk zůstala nedílnou součástí duchovního dědictví křesťanské církve.“ (*ibid.*, s. 55).

¹⁵³⁷ SUCHÁNEK – DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 135.

¹⁵³⁸ Srov. DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 54: „A podobně se západní církev pokládala v určitém smyslu za církev říše...“

pokusům o konverzi odolávajícími Langobardy¹⁵³⁹ a zároveň hrozba upadnutí pod přílišný vliv Východu¹⁵⁴⁰ vedla římského biskupa k výraznější orientaci na Germány, a to zvláště na mezitím již konvertované a úspěšně expandující Franky.¹⁵⁴¹ Z již zmíněného je zároveň patrné, že přetrvávající orientace na římský Východ záhy po pádu západořímské říše neznamená, že by církev neusilovala o dobré vztahy mezi episkopátem a germánskými vládci a nepokoušela se působit mezi Germány ve prospěch katolického obyvatelstva a v naději na jejich konverzi.¹⁵⁴² Významným impulsem v misijním snažení církve následně bylo zapojení mnichů, předznamenané putujícími mnichy iroskotskými a rozvinuté zejména mnichy anglosaskými.

Stěžejní druhem pramenů pro rekonstrukci raněstředověkého misijního ideálu jsou texty hagiografické. Základní cíl hagiografií spočíval v předložení popisovaného jedince čtenářům jako dokonalého vzoru, hodného následování,¹⁵⁴³ respektive úcty – často ve snaze zdůraznit svatost kupříkladu zakladatele vlastního kláštera (tak například *Život svatého Kolumby* sepsaný Adomnánem, opatem v Ioně),¹⁵⁴⁴ a tím potvrdit či zvýšit prestiž vlastní instituce. Nejedná se o životopisy (a natož věrohodně informující o „svém světcí“), hagiografie „samou svou podstatou nejsou historickými prameny běžného, v zásadě neintencionálního typu, jsou v celém svém rozsahu plně podřízeny potřebě důkazu svatosti svého hrdiny.“¹⁵⁴⁵ Hagiografie svatého Bonifáce kupříkladu přehánějí Bonifácovy zásluhy a Bonifácovo misijní dílo, když se snaží vykreslit mnohé germánské oblasti jako před jeho působením ryze či výrazně pohanské, a pomíjejí či relativizují tak dřívější christianizaci v zájmu zpochybnění legitimacy lokálních vládců těchto území (Bavorska, Hesenska či Durynska), zpěčujících se karolinské vládě.¹⁵⁴⁶

¹⁵³⁹ *Ibid.*, s. 164.

¹⁵⁴⁰ Srov. HEER, *Evropské duchovní dějiny*, s. 39.

¹⁵⁴¹ Je poměrně pozoruhodné, že Chlodvíkův křest ponechává římský biskup „bez povšimnutí“, viz BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Frankové a Evropa*. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 76.

¹⁵⁴² Srov. SUCHÁNEK – DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 135. Římský biskup naopak těžil ze svého postavení „mezi dvěma světy“, srov. DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 167: „Avšak po vpádu Langobardů a po období svatého Řehoře se skutečná autorita císařské vlády v Itálii zmenšila na pouhý stín a na papeže spadla odpovědnost za bezpečnost Říma a výživu jeho obyvatel. Řím se stal... jakýmsi polozávislým členem byzantského státu. Zůstával otevřenou branou mezi civilizovaným Východem a zbarbarizovaným Západem; byl společným místem setkání pro obě strany, aniž by zcela patřil některé z nich. Toto výjimečné postavení bylo velmi příznivé k uplatnění papežského vlivu v barbarských královstvích na Západě, protože se papež těšil vážnosti pro svoje spojení s východní říší bez nebezpečí, že bude pokládán za nástroj císařské politiky.“

¹⁵⁴³ Jiří K. Kroupa jako „pointu“ hagiografií identifikoval vyzvání „publika k následování, k napodobení svatého vzoru“, KROUPA, Jiří K. *Legenda a její funkce v proměnách křesťanské společnosti*. In: KROUPA, Jiří K. – SVATOŠ, Martin – ŠRONĚK, Michal (eds.). *Legenda, její funkce a zobrazení: Příspěvky z mezioborových setkání konaných 29. října a 10. prosince 1991*. Praha: Ústav pro klasická studia ČSAV – Ústav dějin umění ČSAV, 1992, s. 17.

¹⁵⁴⁴ GRATTAN-FLOOD, William. St. Adamnan. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1907 [cit. 6.8.2019] Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/01135c.htm>.

¹⁵⁴⁵ TŘEŠTÍK, Dušan. Křesťanství, svatí a legendy. In: KROUPA, Jiří K. – SVATOŠ, Martin – ŠRONĚK, Michal (eds.). *Legenda, její funkce a zobrazení: Příspěvky z mezioborových setkání konaných 29. října a 10. prosince 1991*. Praha: Ústav pro klasická studia ČSAV – Ústav dějin umění ČSAV, 1992, s. 10.

¹⁵⁴⁶ WOOD, Ian N. The northern frontier: Christianity face to face with paganism. In: NOBLE, Thomas F. X. – SMITH, Julia M. H. (eds.). *The Cambridge History of Christianity*, sv. 3: *Early Medieval Christianities, c. 600 – c. 1100*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 235-236.

Hagiografie tedy „nelíčí živé lidi, ale ideál svatosti“¹⁵⁴⁷ a „předpokladem pro existenci legendy je víra v určité ideální principy, které jsou veřejnosti prezentovány na konkrétních osobnostech, na něž byly záměrně přeneseny v procesu glorifikace, resp. heroizace.“¹⁵⁴⁸ Jestliže pak *vitae* svým idealizovaným „hrdinům“ připisovaly jako podstatnou součást jejich svatosti (respektive oněch ideálních principů) misijní působení, prezentovaly vlastně v idealizované osobě světemisionáře své pojetí misijního ideálu. Názorný je v tomto ohledu příklad *Života svatého Willibrorda*, v němž Alkuin v reakci na misijní politiku Karla Velikého nabízí svou představu misionáře, jenž se při přesvědčování ke konverzi spoléhá výlučně na kazatelskou činnost, nikoli na donucovací prostředky.¹⁵⁴⁹ I ze zmíněného příkladu je zřejmé, že při využití *vitae* je důležité mít na pěmti záměry a východiska jejich autorů, stejně jako historický kontext jejich vzniku – hagiografie totiž vypovídají více o svých autorech a době svého vzniku než o oslavované postavě. V některých případech je detekce tohoto „pozadí“ a kontextu usnadněna tím, že známe jejich autora a dobu vzniku. Tak v případě *Života Remigia biskupa remešského* víme, že autorem byl remešský arcibiskup Hinkmar a svůj spis sepsal ve druhé polovině 9. století ve snaze v době „objevení“ pseudoisidorských dekretálií dosáhnout toho, aby autorita remešského arcibiskupa nebyla zpochybňována, jelikož je nástupcem Remigia, podle Hinkmarova pojetí toho nejvýznamnějšího apoštola, kterého kdy Frankové měli.¹⁵⁵⁰ V případě *Života svatého Kolumbána* byl autorem Jonáš z Bobbia a spis vznikl poměrně záhy po Kolumbánově smrti jako součást sporů o Kolumbánův odkaz, zejména o problematiku přísné askeze v jím založených klášterních komunitách.¹⁵⁵¹ V jiných případech jsme vzhledem k nejistotě o autorovi – jako v případě dříve Venatu Fortunatovi připisovaného *Života svatého Remigia, remešského biskupa* či *Života Vedasta biskupa arraského* –, a někdy dokonce i o době vzniku, odkázání na samotný text, a identifikace záměru jeho autora tak někdy může být poněkud spekulativnější – příkladem mohou být „nekonečné“ debaty ohledně takzvané *Kristiánovy legendy*.¹⁵⁵² Typickým rysem hagiografií je pak četné užívání biblických aluzí a hagiografických *topoi*. Přes obecné užití těchto výrazů a postupů lze shledat, že *vitae* sepsané záhy po smrti „světce“, tj. v době, kdy si „publikum“ hagiografie dosud mohlo danou osobu relativně pamatovat, se nutně musely více držet historické reality. Dalo by se tak předpokládat, že ještě větší prostor k idealizaci, respektive k předložení vlastního ideálu měly hagiografie

¹⁵⁴⁷ TŘEŠTÍK, Křesťanství, svatí a legendy, s. 13-14.

¹⁵⁴⁸ KROUPA, Legenda a její funkce v proměnách křesťanské společnosti, s. 24.

¹⁵⁴⁹ WOOD, The northern frontier, s. 236.

¹⁵⁵⁰ ISAÏA, Marie-Céline. The bishop and the law, according to Hincmar's life of Saint Remigius. In: STONE, Rachel – WEST, Charles (eds.). Hincmar of Rheims: Life and Work. Manchester: Manchester University Press, 2015, s. 171.

¹⁵⁵¹ MEEDER, Sven M. Irish *peregrinatio* and Cultural Exchange. In: *Le Migrazioni nell'Alto Medioevo: Spoleto, 5-11 aprile 2018*. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2019, s. 445-446.

¹⁵⁵² Podrobněji viz KALHOUS, David. *Legenda Christiani and Modern Historiography*. Leiden – Boston: Brill, 2015.

sepsané s výrazným časovým odstupem. Můžeme konstatovat, že tomu tak skutečně je, ovšem výsledný ideál je nápomocný pouze omezeně. Je totiž zřejmé, že jedním z klíčových rysů, jehož frekvence narůstá se zvětšujícím se časovým odstupem, jsou „světcí“ připisované charismatické projevy. Misionářské hagiografie nám tak jako všeobecný ideál nabízejí působení založené na nepřeborném množství zázraků, vizí a prorocství (nápadně viz například Adomnánův *Život svatého Kolumby*), tj. raněstředověký misijní ideál vlastně spočíval v přenechání působení Bohu, jenž svými zázračnými zásahy do dění měl konverze a prosazení křesťanství zajistit. Je patrné, že přinejmenším v takto vyhocené podobě má tento výsledný obraz přes svou přesnost jen omezenou výpovědní hodnotu o tom, jak si církev představovala, že by misii měli provádět její členové.

Dalším významným druhem pramenů jsou kroniky či anály. Pro rekonstrukci misijních ideálů v raném středověku z nich svou důležitostí vyčnívají *Církevní dějiny národa Anglů* z pera Bedy Ctihodného a *Kronika Franků* Řehoře z Tours. Pro tato díla sice platí, že pochopitelně nesplňují požadavky moderní historické vědy, a to dokonce ani k pramenům poměrně kriticky přistupující Beda, v mnoha popisovaných epizodách se tyto spisy spíše svým pojetím blíží dílům hagiografickým nebo hagiografická sdělení inkorporují do vlastního textu. Jedná se však o spisy odrážející i přímo glosující postup christianizace, a tím i sledovaný misijní ideál, a reflektující motivace a záměry svých pisatelů, a tudíž umožňující jistý vhled do představ křesťanských elit vlastní doby.¹⁵⁵³ *Kronika Franků* obsahuje dějiny od stvoření do roku 591, interpretované dle Řehořovy teologie dějin, podle které „Židé a Římané z vlastní viny pozbyli svou úlohu jako nositelé spásy“ a místo nich se Božím vyvoleným lidem stali Frankové,¹⁵⁵⁴ jejichž krále, pokud jejich jednání Řehoř považoval být v souladu s tímto „vyvolením“, tato kronika oslavuje. *Církevní dějiny národa Anglů* pojednávají o dějinách Anglie od Caesarovy invaze do roku 731 a Řehoř v nich nadřazuje „importované“ křesťanství římského ritu nad z jeho pohledu degradujícím křesťanstvím keltským, a dokonce i nad – pro jeho misijní zásluhy chválené – křesťanstvím irským.¹⁵⁵⁵ Právě křesťanství římského ritu pak mělo dle Bedova podání dostatečné kvality, aby se na něm mohla Anglie duchovně sjednotit.¹⁵⁵⁶

Velmi užitečné jsou prameny takřikajíc přímé, vyjadřující zřetelně a věrohodně stanovisko svého autora, jakkoli i v jejich případě je nutné zkoumat, za jakým účelem jsou výsledná slova formulována. První kategorii takovýchto pramenů, jež v této kapitole využívám, představují osobní vyznání, konkrétně Patrikovo (*Vyznání*) a Bonifácovo (*Přísaha*). Ilustrativní

¹⁵⁵³ K přístupu k těmto kronikám podrobněji na příkladu *Církevních dějin národa Anglů* HIGHAM, Nick J. (*Re-*)reading Bede: *The Ecclesiastical History in Context*. London – New York: Routledge, 2006.

¹⁵⁵⁴ DROBNER, *Patrologie*, s. 672.

¹⁵⁵⁵ Srov. např. FARMER, David Hugh. *The Oxford Dictionary of Saints*. Oxford: Oxford University Press, 1978, s. 30-31.

¹⁵⁵⁶ Srov. *ibid.*, s. 27.

je případ Patrikova *Vyznání*. Jde o text s výrazným apologetickým záměrem,¹⁵⁵⁷ podávající však z „první ruky“ popis jeho motivací i základních principů, jimiž se při své misijní činnosti řídil, respektive prezentující Patrikovu sebestylizaci. Velmi podstatná je druhá kategorie takovýchto pramenů, totiž dochovaná korespondence. V této kapitole je zásadní zvláště bohatá korespondence Řehořova, jež tvoří základní pramen pro poznání misie k Anglosasům, a dále také korespondence Ambrožova, Augustinova, Kolumbánova, Bonifácova, Alkuinova či listy Karla Velikého. Do počtu omezenější, ale významem nezaostávající jsou jednotlivé pro misijní činnost relevantní dopisy Remigia, Nicetia z Trevíru, Avita z Vienne či Patrika. Specifickou kategorií přímých pramenů tvoří kánony církevních synodů i zákony, edikty či výnosy panovníků, kupříkladu pro analýzu problematiky donucovacích „misijních“ prostředků jsou tak podstatné drakonické zákony Karla Velikého platné v Sasku v době saských válek. V případě tohoto druhu pramenů nespočívá problém v potenciální historické nevěrohodnosti, ale spíše v tom, že je až příliš lákavé předpokládat uplatnění zákonů přesně podle jejich znění, což ovšem nebylo vždy historickou realitou.

Panovník, jeho žena a biskup

Pro další dějinný vývoj byla zásadní¹⁵⁵⁸ konverze franského krále Chlodvíka.¹⁵⁵⁹ Podle Řehoře z Tours to byl právě Merovejovec Chlodvík, kdo sjednotil franské kmeny¹⁵⁶⁰ a v průběhu svého panování expandoval a nabyt vlády nad většinou Galie.¹⁵⁶¹ Chlodvík již před svou konverzí měl mít křesťanské biskupy v jisté vážnosti,¹⁵⁶² což Řehoř předesílá na příkladu jeho ochoty k navrácení obřadní nádoby uloupené jeho vojskem z kostela.¹⁵⁶³ Vzhledem k tomu, že Chlodvík vládl v Galii většinově katolickému obyvatelstvu, zdá se být diplomaticky taktní jednání s klérem logické. Můžeme spekulovat, že shodné pohnutky, tj. ohled na přízeň podmaněného obyvatelstva, mohly Chlodvíka vést k rozhodnutí pojmout za manželku burgundskou princeznu Klotyldu,¹⁵⁶⁴ jež měla být katoličkou, jakkoli Burgundi přijali ariánství.

¹⁵⁵⁷ SWAN, William Declan. *The Experience of God in the Writings of Saint Patrick: Reworking a Faith Received*. Roma: Editrice pontificia università Gregoriana, 2013, s. 50. Declan Patrikovo *Vyznání* na jednu stranu přirovnává k Newmanově *Apologia pro vita sua*, na druhou stranu tvrdí, že primární účel Patrikova spisu není apologie, ale zanechání duchovního odkazu své církvi.

¹⁵⁵⁸ Srov. např. ABRAMS, Lesley. Germanic Christianities. In: NOBLE, Thomas F. X. – SMITH, Julia M. H. (eds.). *The Cambridge History of Christianity, sv. 3: Early Medieval Christianities, c. 600 – c. 1100*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 108.

¹⁵⁵⁹ Pro originální pokus o rekonstrukci „historického Chlodvíka“ viz DALY, William M. Clovis: How Barbaric, How Pagan? *Speculum* 69/3 (1994), s. 619-664.

¹⁵⁶⁰ HF 2,27. Srov. ale skepticismus některých badatelů k tomuto podání, např. JAMES, Edward. *Frankové*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 71-73.

¹⁵⁶¹ Srov. HF 2,27.30.32.37 a 3, prol.

¹⁵⁶² Srov. AVITUS VIENNENSIS. *Ep.* 46, uvádějící, že Chlodvík mu projevoval „pokoru“ již dlouho před svým křtem svou „službou“.

¹⁵⁶³ HF 2,27. Dle Hinkmara si na Chlodvíkovi tuto nádobu vyžádal remešský biskup Remigius, HINCMARUS REMENSIS. *Vita Remigii episcopi Remensis* 11.

¹⁵⁶⁴ HF 2,28.

Klotylda se prý vytrvale a intenzivně snažila manžela získat pro křesťanství, dlouho však marně.¹⁵⁶⁵ Zvratem měla být teprve bitva s Alemany, při které Frankové již prý čelili takřka jisté porážce, kterou se měl Chlodvík pokusit odvrátit prosebnou modlitbou ke Kristu.¹⁵⁶⁶ Podle Řehoře Chlodvík po zázračném vítězství vyjádřil svou ochotu konvertovat ke křesťanství, na což prý Klotylda zareagovala povoláním biskupa Remigia, jenž měl krále poučit o víře a připravit ke křtu. Podle Řehořovy kroniky se král obával reakce svých velmožů, ti však měli jeho návrh na společné přijetí křesťanství předejít vlastním vyjádřením touhy po konverzi. Chlodvík, označený biskupem za „nového Konstantina“ a pokořující se na biskupův podnět před Kristem pak byl dle textu Remigiem pokřtěn spolu se třemi tisíci předními Franků.¹⁵⁶⁷ Následně podle kroniky Chlodvík, „který Trojici vyznával, potřel za její pomoci kacíře a rozšířil své království na celou Galii“¹⁵⁶⁸ a po úspěšné vládě byl pohřben v bazilice Svatých apoštolů, kterou měl v Paříži nechat postavit.¹⁵⁶⁹

Nezanedbatelnou součástí Chlodvíkova rozhodnutí pro křest, stejně jako v případech pozdějších konvertovaných germánských, slovanských i jiných vládců, muselo být zohlednění politických důvodů.¹⁵⁷⁰ Tento aspekt procesu panovníkovy konverze se však samozřejmě nestal součástí ideálu a není prvkem zdůrazňovaným v relevantních kronikách či hagiografiích. Ideální konverze panovníka nepřekvapivě nemohla být než upřímná a opravdová, což tudíž zpravidla naznačují svým líčením prameny. Podstatnější než toto triviální zjištění je otázka, čím byla dle pramenů získána ochota raněstředověkých panovníků přijmout křesťanství. Názorný je v tomto ohledu opět příklad Chlodvíkův: Rozhodujícím okamžikem měl být projev Boží moci v bitvě,¹⁵⁷¹ ostatně i této události dle Řehoře předcházející debata mezi Chlodvíkem a Klotyldou se prý věnovala zejména otázce, který z bohů je mocnější.¹⁵⁷² Přijetí katolické víry je tak dle dobového ideálu důsledkem panovníkova poznání a uznání, že Bůh katolíků je mocnější než bohové pohanští, respektive „ten ariánský“, přičemž nadřazenost Boží moci měla být prokázána prostřednictvím zázraků.¹⁵⁷³

¹⁵⁶⁵ *Ibid.* 2,29-30.

¹⁵⁶⁶ *Ibid.* 2,30.

¹⁵⁶⁷ *Ibid.* 2,31.

¹⁵⁶⁸ *Ibid.* 3, prol. (Citace v češtině zde i dále dle ŘEHOŘ Z TOURSU. *O boji králů a údělu spravedlivých: Kronika Franků, Dějiny v deseti knihách*. Praha: Argo, 2006, zde s. 136).

¹⁵⁶⁹ *HF* 2,38, srov. *Vita Genovefae virginis Parisiensis* 56.

¹⁵⁷⁰ Srov. ZÖLLNER, Erich. *Geschichte der Franken bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts*. München: C. H. Beck Verlag, 1970, s. 57. Tvzení, že konverze panovníků byla pouhým politickým kalkulem (tak např. BAUER, Hans. *Reise in der Karolingerzeit*. Leipzig: Prisma Verlag, 1974, s. 8-13) je však přece jen příliš jednostranné (srov. např. SCHMIDT, Kurt Dietrich. *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum*. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1941/1942, s. 28).

¹⁵⁷¹ *HF* 2,30. Srov. GRAUS, Volk. *Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, s. 149-150.

¹⁵⁷² *HF* 2,29.

¹⁵⁷³ Srov. argumentaci Nicetia z Trevíru, podle které je katolictví pravou vírou, jelikož u hrobů katolických světců se (na rozdíl od ariánů) dějí časté zázraky, viz NICETIUS TREVIRENSIS. *Ep. domine clementissimae in Christo filiae Hlodosuinde regine* (In: *Epistolae Austrasicae*) 8. K roli zázraků při konverzi Germánů viz též GOETZ, Hans-Werner. *Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5. – 12. Jahrhundert)*. Band 1. S.l.: De Gruyter Akademie Verlag, 2013, s. 92-94.

Řehořův popis představuje očividnou aluzi na sdělení o konverzi Konstantinově,¹⁵⁷⁴ což má podle mého názoru umocnit jeho identifikaci Chlodvíka jako nového Konstantina¹⁵⁷⁵ a zároveň vyzdvihnout jeho postavení (a potažmo franské říše jako takové) v rámci (západního) křesťanstva. Je tak vcelku pochopitelné, že Řehořův Chlodvík není získán pro křesťanství manželčíným přesvědčováním či případným vlivem biskupovým, nýbrž samotným Kristem a jeho svrchovaně projevenou zázračnou mocí, demonstrovanou takříkajíc nezprostředkovaně (tj. nikoli zázraky vykonanými světcem) v reakci na osobní a přímou Chlodvíkovu prosbu. Domnívám se, že účelem tohoto podání je zdůraznění svrchovanosti královské moci franského krále, podřízené dle Řehoře z Tours pouze Kristu.¹⁵⁷⁶ Již Hinkmar ovšem do příběhu doplňuje radu Chlodvíkova velmože Aurelia, na základě které se měl Chlodvík modlit ke Kristu, „kterého káže má královna Klotylda“,¹⁵⁷⁷ přičemž popis klíčového momentu v Chlodvíkově konverzi v důsledku toho působí podstatně méně autonomně.¹⁵⁷⁸ Například Beda ve svém líčení zdůrazňuje důležitost zprostředkující lidské role pro konverzi krále Æthelberhta ještě intenzivněji: „nakonec spolu s jinými i sám král, který s potěšením obdivoval tak čistý a cudný život světců i jejich přelíbezné sliby, jejichž opravdovost stvrzovali i konáním četných zázraků, uvěřil a byl pokřtěn.“¹⁵⁷⁹ Jakkoli jiným člověkem „nezprostředkovaný“ projev zázračné Kristovy moci představuje spíše specifikum Řehořova Chlodvíka, zásadní důležitost zázraků (bez ohledu na to, zda „nezprostředkovaných“, nebo provedených biskupem či mnichem) při přesvědčení panovníka ke konverzi lze konstatovat jako součást ideálu. Panovník tak vlastně ideálně neměl být přesvědčen misionářem, a natož zistnými důvody, nýbrž samotným Bohem, dokazujícím své božství demonstrací své moci.

V případě úspěšné konverze panovníka ke katolické víře měl být vzhledem ke královské autoritě a kmenovým zvyklostem pro víru v důsledku získán nejen sám král či jeho rodina, ale celý kmen.¹⁵⁸⁰ Konverze vládnoucího rodu dokonce i přes případné vzpoury sice představovala rozhodující moment pro následnou christianizaci celého kmene, respektive celé říše,¹⁵⁸¹ z hlediska historické reality je ale nutné konstatovat, že konverze celého kmene či všeho

¹⁵⁷⁴ JAMES, *Frankové*, s. 121, tuto aluzi hodnotí slovy „Tento příběh podezřele kopíruje vyprávění o konverzi prvního křesťanského císaře Konstantina.“

¹⁵⁷⁵ HF 2,31.

¹⁵⁷⁶ Srov. *ibid.* 2,34; 3,18; 3,25; 6,30; 9,21; či zejm. 10,16.

¹⁵⁷⁷ HINC MARUS REMENSIS. *Vita Remigii episcopi Remensis* 13.

¹⁵⁷⁸ Obdobný podnět k modlitbě uvádí i *Vita sanctae Chrothildis* 6.

¹⁵⁷⁹ HEgA 1,26 (citace v češtině zde i dále dle BEDA CTHODNÝ. *Cirkevní dějiny národa Anglů*. Praha: Argo, 2008, zde s. 64).

¹⁵⁸⁰ K problematice podrobněji BEDNAŘÍKOVÁ, *Frankové a Evropa*, s. 72-75 a 112-114.

¹⁵⁸¹ Srov. BEREND, Nora. Introduction. In: *Idem* (ed.). *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus', c. 900-1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 2 či GRAUS, Volk, *Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, s. 149.

obyvatelstva říše povětšinou neproběhla okamžitě,¹⁵⁸² podobně jako se dříve nestali ihned ve 4. století křesťany všichni obyvatelé římské říše v důsledku konstantinovského obratu. Bezprostředním výsledkem byla spíše někdy poklidná, někdy bouřlivější koexistence dřívějšího náboženství s křesťanstvím¹⁵⁸³ a konverze části elit v mnohém představovala spíše formální odmítnutí dřívější víry a oficiální přihlášení se ke katolictví¹⁵⁸⁴ s chatrnými výsledky na rovině celkového pokřesťanstění společnosti a jejího každodenního života a zvyklostí,¹⁵⁸⁵ pročež se i po několika desetiletích mnohdy z pohledu episkopátu jednalo o křesťanství dosti povrchní.¹⁵⁸⁶

Ideál však vyznívá jednoznačně: získáním panovníka měl být ideálně ihned pro křesťanství získán i celý kmen či celá říše. Řehoř z Tours tak píše o třech tisících konvertovaných Francích,¹⁵⁸⁷ o nekonvertované části elit se pak vůbec nezmiňuje, jako kdyby spolu s Chlodvíkem byli pokřtěni všichni franští velmoži. Obdobně jednoznačně popisuje též kupříkladu příklon Vizigótů ke katolictví v důsledku rozhodnutí krále Rekkareda.¹⁵⁸⁸ Toto pojetí nebylo vlastní jen hagiografiím či legendisticky sepsaným pasážím kronik, například biskup Avitus z Vienne v dochované korespondenci Chlodvíka též upozorňuje: „Zatímco volíte pro sebe, rozhodujete o všech...“¹⁵⁸⁹ Více než sto let historie církve jakožto církve říšské, zdá se, vedlo k takovému akceptování tohoto (konstantinovsko-eusebiovského) ideálu, že přetrvával i po pádu západořímské říše. A když se východořímský císař ukázal být nezpůsobilým tento ideál naplňovat pro oblast bývalé římské říše na Západě, zaměřila církev svou misijní aktivitu na nalezení nového naplnění téhož ideálu u germánských vládců. Církevní představitelé se tedy vědomě zaměřovali na panovnický rod, respektive vládnoucí elity, ve snaze o získání jich pro katolictví,¹⁵⁹⁰ a to jak u Franků, tak posléze u dalších germánských kmenů jako třeba Duryňů¹⁵⁹¹ či Frísů,¹⁵⁹² obdobně jako později¹⁵⁹³ u alespoň některých Slovanů,¹⁵⁹⁴ u Norů¹⁵⁹⁵ či v Uhrách.¹⁵⁹⁶

¹⁵⁸² Srov. např. JAMES, *Frankové*, s. 127: „... můžeme předpokládat, že konverze Franků probíhala velmi postupně...“ či GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, s. 151.

¹⁵⁸³ BEREND, Introduction, s. 22, srov. např. *Vita Vedastis episcopi Atrebatensis* 1,7.

¹⁵⁸⁴ GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, s. 156.

¹⁵⁸⁵ Srov. např. JAMES, *Frankové*, s. 125 a 128.

¹⁵⁸⁶ Srov. např. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, s. 166-171.

¹⁵⁸⁷ *HF* 2,31.

¹⁵⁸⁸ *Ibid.* 9,15.

¹⁵⁸⁹ AVITUS VIENNENSIS. *Ep.* 46.

¹⁵⁹⁰ GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, s. 151.

¹⁵⁹¹ Srov. V. Bonifatii 5.

¹⁵⁹² Srov. V. Willibrordi 9.

¹⁵⁹³ Na analogický postup ve střední Evropě upozorňuje např. GRAUS, František. Die Entstehung der mittelalterlichen Staaten in Mitteleuropa. *Historica* 10 (1965), s. 9.

¹⁵⁹⁴ Srov. CIBULKA, Josef. *Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu a začátky křesťanství na Moravě*. Praha: Nakladatelství Československé Akademie věd, 1958, zejm. s. 196.

¹⁵⁹⁵ Srov. RIMBERTUS. *Vita Anskarii* 7-8.

¹⁵⁹⁶ Srov. *Legenda maior sancti Stephani regis* 2-3.

Obdobně jako u římského císaře se křesťanství u Franků (a dalších kmenů) setkala se zvyklostmi, podle kterých vládce zodpovídal nejen za vojenské úspěchy a další ve své podstatě politická rozhodnutí, ale zároveň za vztah s bohy, za kult.¹⁵⁹⁷ I pokud byl germánský král úspěšně přesvědčen ke konverzi ke křesťanství, chápal své postavení nadále velmi obdobně.¹⁵⁹⁸ Dokonce i následná konverze příslušníků kmene či obyvatel pod jeho autoritou již byla považována do značné míry za zodpovědnost tohoto vládce, u něhož bylo akceptováno, že prakticky okamžitě disponoval nezanedbatelným vlivem nad církví ve své říši.¹⁵⁹⁹ To opět dosvědčuje Řehoř na příkladu Chlodvíka, jenž měl kupříkladu prosadit, aby došlo k vysvěcení jeho soků na kněze jakožto preventivního opatření proti jejich nárokům na trůn.¹⁶⁰⁰ Obdobně to měla být dokonce Klotylda, kdo rozhodoval o obsazení biskupského stolce v Tours.¹⁶⁰¹

Církev se těmto zvyklostem očividně musela přizpůsobit, pokud chtěla celý kmen získat pro katolictví. Vzhledem k cíleným snahám biskupů o konverzi právě panovníka (či následníka trůnu) a k prokazatelné naději episkopátu, že jeho konverze přinese konverzi celého kmene, je nutné konstatovat, že s těmito podmínkami dopředu počítala. Opět lze konstatovat, že více než sto let historie jakožto církve říšské, a tedy více než století zkušeností se sebevědomím a nároky křesťanských římských císařů církev, zdá se, připravilo k toleranci uspořádání, ve kterém má panovník značnou pravomoc i v otázkách náboženského života svého lidu.¹⁶⁰² „Vznikla zde těsná symbióza krále a episkopátu, přičemž v jistém smyslu na sobě byly obě strany vzájemně závislé.“¹⁶⁰³ Biskupové též zasahovali do politických záležitostí,¹⁶⁰⁴ v dobách silné panovnické moci však prim ve vztahu vládce – episkopát hrál panovník, jemuž bývala lokální církev prakticky zcela podřízena.¹⁶⁰⁵ Ostatně, noví katoličtí vládci byli episkopátem někdy výslovně či velmi srozumitelnými aluzemi připodobňováni císaři Konstantinovi.¹⁶⁰⁶ Konvertovaný vládce se tak ve své říši měl stát „novým Konstantinem“, zajišťujícím říši mír,¹⁶⁰⁷ vedoucím

¹⁵⁹⁷ Podrobněji viz HÖFLER, Otto. Der Sakralcharacter des germanischen Königtums. In: MAYER, Theodor (ed.). *Das Königtum: Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*. (Vorträge und Forschungen – Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte, Band 3). Lindau – Konstanz: Jan Thorbecke Verlag, 1954, s. 75-104; *idem*. *Germanisches Sakralkönigtum*. Band 1: Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe. Tübingen – Münster – Köln: Max Niemeyer Verlag – Böhlau Verlag, 1952 či CHANEY, William A. *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England: The Transition from Paganism to Christianity*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1970. Míra ovlivnění germánského konceptu „sakrálního krále“ kontaktem s římskou říší (srov. CANNING, Joseph. *A History of Medieval Political Thought: 300-1450*. London – New York: Routledge, 1996, s. 17-22 či JAMES, *Frankové*, s. 159-160), není z hlediska tématu této disertační práce klíčová: ať již šlo o koncept bytostně germánský či významně ovlivněný římským pojetím, výsledná podoba v době christianizace Germánů se velice blíží sebeidentifikaci Konstantina a dalších římských císařů.

¹⁵⁹⁸ Srov. např. JAMES, *Frankové*, s. 160.

¹⁵⁹⁹ GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, s. 338.

¹⁶⁰⁰ HF 2,41.

¹⁶⁰¹ *Ibid.* 3,17 a 10,31,10.

¹⁶⁰² Srov. podpora a legitimizace panovnické moci na církevních synodech, viz např. *Concilium Burdegalense*, prol. či *Concilium Neuchingense* 15, srov. též GRAUS, *Die Entstehung der mittelalterlichen Staaten in Mitteleuropa*, s. 54-59.

¹⁶⁰³ *Idem*, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, s. 338-339.

¹⁶⁰⁴ *Ibid.*, s. 339.

¹⁶⁰⁵ *Idem*, *Die Entstehung der mittelalterlichen Staaten in Mitteleuropa*, s. 54-59.

¹⁶⁰⁶ Srov. např. HF 2,30-31 či HEgA 1,32.

¹⁶⁰⁷ GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, s. 343.

své poddané k přijetí katolictví¹⁶⁰⁸ (ideálně pokojně,¹⁶⁰⁹ jakkoli reálně pravděpodobně mnohdy přece jen výrazněji silou či hrozbou),¹⁶¹⁰ potlačujícím pozůstatky pohanství a ničícím pohanské svatyně, podporujícím církev, stavícím kostely a finančně je zajišťujícím.¹⁶¹¹ (Není překvapivé, že vládci pak často chápali církevní instituce i majetek jako oblast své vlády.)¹⁶¹² Když Remigius ve svém listě Chlodvíkovi radí, jak náležitě vládnout, můžeme konstatovat, že ve stručnosti předestírá v podstatných rysech obraz kompatibilní s dřívějším, „konstantinovsko-eusebiovským“ ideálem křesťanského panovníka.¹⁶¹³

Řehoř z Tours sice Chlodvíkovu konverzi popisuje jako reakci na Boží zázračné vyslyšení jeho přímo Kristu adresované osobní prosby,¹⁶¹⁴ zároveň však přiznává dílčí roli v celém procesu Chlodvíkova přijetí křesťanství vedle královny Klotyldy, dle Řehoře svého muže dlouhodobě neúspěšně přemlouvající k účtě k Bohu,¹⁶¹⁵ také remešskému biskupu Remigiovi.¹⁶¹⁶ Ten měl být královnou po vítězství nad Alemany povolán, aby Chlodvíka poučil o katolické víře před křtem, a následně měl Chlodvíka a tři tisíce franských velmožů pokřtít.¹⁶¹⁷ Řehořův Remigius tak vstupuje do příběhu Chlodvíkovy konverze až v okamžiku, kdy je již takřikajíc rozhodnuto, aby provedl potřebnou katechezi před křtem a následný křestní obřad – na přesvědčení franského krále pro katolictví se nepodílí. Z jiných případů je však nutné usuzovat, že již v pozadí Klotyldina přesvědčování byli katoličtí biskupové. Názorně je to patrné například z dopisu Nicetia z Trevíru, adresovaného katolické královně Chlodosvindě. V něm ji biskup přesvědčuje, aby přiměla ke konverzi svého ariánského manžela, langobardského krále Alboina, přičemž zmiňuje následováníhodný příklad právě její příbuzné Klotyldy.¹⁶¹⁸ Obdobně možná Řehoř I. dopomohl k sňatku katolické franské princezny Bertý s králem Anglů Æthelberhtem,¹⁶¹⁹ jistě s ní však do Kentu odcestoval biskup Liudhard a byl zde jejím rádcem.¹⁶²⁰ V pozadí vlivu franské princezny Ingundy na vizigótského krále Hermenegilda

¹⁶⁰⁸ Např. *HEgA* 1,32.

¹⁶⁰⁹ Srov. např. *HF* 2,31.

¹⁶¹⁰ Viz BEDNAŘÍKOVÁ, *Frankové a Evropa*, s. 74-75. Srov. také např. tzv. „krvavá lázeň u Cannstattu“ (KASPRZAR, Dariusz. *Konwersja na chrześcijaństwo plemion germánských od IV do IX w. Roczniki Historii Kościoła* 2/57 [2010], s. 35).

¹⁶¹¹ Viz např. *Vita sanctae Chrothildis* 7-8 či slavný Remigiův pokyn: „Měj v účtě, co jsi ohněm ničil, a nič ohněm, co jsi měl v účtě!“ (*HF* 2,31).

¹⁶¹² ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 206.

¹⁶¹³ REMIGIUS. *Ep. domni Remedii episcopi ad domnum Chlodoveum regem* (In: *Epistolae Austrasicae*) 2,2-3.

¹⁶¹⁴ *HF* 2,30.

¹⁶¹⁵ *Ibid.* 2,29-30.

¹⁶¹⁶ *Ibid.* 2,31.

¹⁶¹⁷ *Ibid.*

¹⁶¹⁸ NICETIUS TREVIRENSIS. *Ep. domine clementissimae in Christo filiae Hlodosuinde regine* (In: *Epistolae Austrasicae*) 8.

¹⁶¹⁹ Jak se domnívá WALLACE-HADRILL, John Michael. *The Barbarian West, 400-1000*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2004, s. 53.

¹⁶²⁰ LAMBERT, Malcolm. *Christians and Pagans: The Conversion of Britain from Alban to Bede*. New Haven – London: Yale University Press, 2010, s. 166.

stála zřejmě výrazná postava biskupa Leandera.¹⁶²¹ Neúspěšně se pak Řehoř I. snažil využít k získání Langobardů pro katolictví královnu Theodelindu.¹⁶²² Považuji za takřka jisté, že episkopát se i v případech, kdy prameny jako „viditelného misionáře“ identifikují královu katolickou manželku, na této misijní aktivitě podílel a královnu – aniž bych tím měl v úmyslu snižovat význam její role – využíval jako misijní „nástroj“, jako nejefektivnější „přístupovou cestu“ k vlivnému jedinci, o jehož konverzi usiloval a jehož přesvědčením ke křtu očekával získat pro katolictví celý kmen či říši. Zdá se, že v mnoha případech se episkopát s tímto záměrem podílel již na domlouvání samotného sňatku, je proto těžko představitelné, že by se dále nepokoušel „směřovat“ královnino misijní počínání vůči jejímu manželovi a dětem.

Jakkoli oblíbené toto schéma získání panovníka či následníka trůnu pro katolictví pomocí katolické manželky bylo (a to podle mého názoru zvláště pro svou efektivitu), církevní představitelé usilovali o konverzi vládců i jinými způsoby, což je v době blízké Chlodvíkově konverzi patrné například na úsilí biskupa Avita z Vienne, dlouhodobě usilujícího přesvědčit členy burgundského vládnoucího rodu k zavrnutí ariánství a příklonu ke katolictví,¹⁶²³ nebo na příkladu biskupa Martina z Bragy, jemuž Isidor ze Sevilly připisuje zásluhy za konverzi Svěvů od ariánství ke katolictví.¹⁶²⁴ Zaměření misijní aktivity na panovníky či následníky trůnu zároveň není jakýmsi specifikem 6. století, nýbrž klasickým postupem prováděným dle svědectví hagiografií v průběhu celého raného středověku.¹⁶²⁵ Přestože není vhodné opominout významné misijní aktivity biskupským úřadem nedisponujících mnichů, lze konstatovat, že typickým církevním představitelem raněstředověkého misijního ideálu byla postava biskupa-misionáře (jako např. Remigius, Avitus či později Ebbo nebo Vojtěch), zvláště od přelomu 6. a 7. století pak byl tento biskup-misionář zpravidla též mnichem (jako např. Augustin, byť ten se stal biskupem až po konverzi krále Æthelberhta, Willibrord či Bonifác).¹⁶²⁶

¹⁶²¹ Viz HF 5,38 či SUAU, Pierre. St. Leander of Seville. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1910 [cit. 14.1.2021] Dostupné na: <https://www.newadvent.org/cathen/09102a.htm>.

¹⁶²² ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 185.

¹⁶²³ Srov. Avitovu korespondenci s burgundským králem Gundobadem, zejm. AVITUS VIENNENSIS. *Ep.* 4, 22 či 30. Viz také SHANZER, Danuta – WOOD, Ian. Introduction. In: AVITUS OF VIENNE. *Letters and Selected Prose*. Liverpool: Liverpool University Press, 2002, s. 13-24. K působení biskupa Avita z Vienne na Zikmunda Burgundského, vedoucího ještě před jeho nástupem na burgundský trůn k Zikmundově konverzi ke katolické víře, viz BURY, John Bagnell. *History of the Later Roman Empire: From the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*. Sv. 1. New York: Dover Publications, 1958, s. 436, srov. také obsáhlejší pojednání o christianizaci Burgundů: DRŠKA, Václav. *Dějiny Burgundska: Nomen Burgundiae ve středověku*. České Budějovice: Veduta, 2011, s. 27-47.

¹⁶²⁴ ISIDORUS HISPALENSIS. *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum* 90-91 a *idem. De viris illustribus* 35. Jakkoli Isidor výslovně nesděljuje, jak proběhla sama konverze svěvského krále, zdá se být nabílední, že zásluhy o ni přičítá Martinovi, srov. např. FERREIRO, Alberto. Early Medieval Missionary Tactics: The Example of Martin and Caesarius. *Studia Historica: Historia Antiqua* 6 (1988), s. 230.

¹⁶²⁵ Srov. např. RIMBERTUS. *Vita Anskarii* 7-8, *Legenda maior sancti Stephani regis* 2-3 či *Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille ave eius* 2.

¹⁶²⁶ Srov. též IZDNÝ, Jakub. *Dějiny střední Evropy jako jednotného prostoru v dlouhém 10. století*. Disertační práce. Praha, 2019. Univerzita Karlova. Filozofická fakulta, Ústav světových dějin, Historie/Obecné dějiny, s. 289-295.

Za povšimnutí zároveň stojí, že postava biskupa-misionáře v narativu často stojí osamoceně, jakkoli někdy jiné prameny mohou indikovat aktivní zapojení vícero osob či naopak roli vybraného biskupa-misionáře relativizovat. Názorným příkladem mohou být opět okolnosti Chlodvíkovy konverze. Podle Řehoře z Tours byl po zázračném vítězství v bitvě Chlodvík poučen o víře, připraven ke křtu a pokřtěn Remigiem, vyjma královny pak v Řehořově podání souvisejících událostí nevystupuje další významný křesťan.¹⁶²⁷ Toto pojetí z Řehořovy kroniky přejímá Hinkmar, identifikující navíc Remigia jako u Řehoře nepojmenovaného biskupa, jemuž Chlodvík měl být ochoten již delší dobu před svou konverzí navrátit vojskem uloupenou obřadní nádobu,¹⁶²⁸ a naznačující tak dlouhodobější interakci mezi Chlodvíkem a Remigiem. Stejně tak z něj vychází *Život svaté Klotyldy*, zdůrazňující roli královny manželky a uvádějící Remigia jako jakousi „pomocnou sílu“.¹⁶²⁹ Řehoř z Tours ani na jeho kronice závislé prameny nezmiňují ani nenaznačují zapojení dalších zástupců církve, nic „nevědí“ o roli biskupa Vedasta či Avita z Vienne, které s Chlodvíkovou konverzí spojují jiné prameny. V případě Vedasta jde o *Život svatého Vedasta*, jenž přiznává provedení samotného křtu Remigiovi, katechezi před křtem ovšem připisuje Vedastovi, jímž provedený zázrak uzdravení slepce měl být navíc definitivním potvrzením, jež krále přesvědčilo.¹⁶³⁰ Co se týče Avita z Vienne, jeho dochovaný list Chlodvíkovi, v němž mu gratuluje po křtu, podle mého názoru dostatečně svědčí o jeho zapojení v celém procesu, či přinejmenším o tom, že Avitus sám byl o své roli v něm přesvědčen.¹⁶³¹

Avitus ve svém dopise výslovně zmiňuje, že křtu nebyl osobně přítomen,¹⁶³² jeho slova tudíž přímo neodporují Řehořově tvrzení o křtu provedeném Remigiem. Zároveň se však viennský biskup nikde ve svém listu o Remigiovi nezmiňuje, a dokonce tvrdí, jak Chlodvíka nechce poučovat o víře, kterou již před svým křtem poznal sám i bez kazatele,¹⁶³³ což se zdá odporovat popisu Remigiem prováděné katecheze. Přinejmenším je však těmito slovy a absencí zmínky o Remigiovi důležitost role remešského biskupa při Chlodvíkově konverzi relativizována. Zda Avitus v této souvislosti poslal list Remigiovi, jak později tvrdil Flodoard z Remeše,¹⁶³⁴ a zda v něm remešskému biskupovi přiznával významnější podíl na Chlodvíkově konverzi, nebo se třeba dožadoval uznání role vlastní, nevíme. Je ovšem dost dobře možné, že

¹⁶²⁷ HF 2,31.

¹⁶²⁸ HINCMARUS REMENSIS. *Vita Remigii episcopi Remensis* 11, srov. HF 2,27. Sama skutečnost, že Řehoř z Tours, výslovně posléze Remigia v kontextu vyprávění o Chlodvíkovi jmenující, v případě této události jméno biskupa neuvádí, svědčí spíše o tom, že jej považoval za jiného biskupa, nikoli Remigia.

¹⁶²⁹ Srov. *Vita sanctae Chrothildis* 11.

¹⁶³⁰ *Vita Vedastis episcopi Atrebatensis* 1,3.

¹⁶³¹ Srov. AVITUS VIENNENSIS. *Ep.* 46.

¹⁶³² *Ibid.*

¹⁶³³ *Ibid.*

¹⁶³⁴ FLODOARDUS REMENSIS. *Historia ecclesiae Remensis* 3,21.

Řehoř z Tours Remigiovu roli poněkud nadsazuje.¹⁶³⁵ Ostatně, nejstarší hagiografie pojednávající o Remigiovi se rozepisuje o jeho zázračném konání včetně vymítání démonů či křísení mrtvých,¹⁶³⁶ ale Chlodvíka, jeho konverzi ani křest pozoruhodně vůbec nezmiňuje. Ze dvou dochovaných Remigiových dopisů Chlodvíkovi je evidentní, že k jisté interakci mezi remešským biskupem a franským králem docházelo. Oba dopisy však velmi pravděpodobně spadají až do období po Chlodvíkově křtu,¹⁶³⁷ o procesu konverze se nezmiňují a z dosti obecného a základního sdělení druhého listu, v němž Remigius Chlodvíkovi doporučuje, jak správně vládnout,¹⁶³⁸ nelze podle mého názoru usuzovat ani na příliš výrazný Remigiův vliv na Chlodvíka po jeho konverzi.

Mým záměrem na tomto místě není důsledná analýza všech relevantních pramenů a rekonstrukce historické reality Chlodvíkovy konverze, nýbrž ilustrování skutečnosti, že z narativu byly v zájmu akcentování role ideálního biskupa-misionáře eliminovány další postavy, o jejichž roli svědčí jiné prameny, a význam jediného biskupa-misionáře byl zpravidla pravděpodobně poněkud nadnesen, respektive že ideální biskup-misionář je v narativu vlastně personifikací veškerého církevního misijního snažení. Z pozdějších příkladů – jako křtu Bořivojova či Štěpánova – je pak patrné, že pramenem propagovaná osoba biskupa-misionáře nemusela být nutně ani totožná s tím, kdo danou misii či křest skutečně konal.¹⁶³⁹

Z této ilustrace vyplývá, že ideálem byla postava jednoho biskupa-misionáře (posléze navíc pocházejícího z mnišského prostředí), jenž usiloval o dosažení konverze panovníka či následníka trůnu (někdy prostřednictvím jeho manželky) s nadějí, že v důsledku křtu vládce se křesťanským stane celý kmen či celá říše. K zajištění konverze panovníka měl biskup-misionář především konat zázraky,¹⁶⁴⁰ jejichž prostřednictvím měl být vládce přesvědčen o nadřazenosti Boží moci nad mocí jiných božstev. Postava ideálního biskupa-misionáře představuje zároveň jakousi personifikaci církevního úsilí vůči panovníkovi i garanci správného původu víry panovnického rodu a její prokázanosti zázraky. Ideální biskup-misionář, jemuž jsou připisovány zásluhy za konverzi panovníka, a zvláště za jeho křest, tak má dodávat jak

¹⁶³⁵ Tak spekulují též např. D. Shanzer a I. Wood, viz SHANZER, Danuta – WOOD, Ian. The West. In: AVITUS OF VIENNE. *Letters and Selected Prose*. Liverpool: Liverpool University Press, 2002, s. 372.

¹⁶³⁶ PSEUDO-VENATUS FORTUNATUS. *Vita sancti Remigii Rhemensis episcopi* 7-8.

¹⁶³⁷ V případě prvního listu je tato skutečnost evidentní, jelikož Remigius v něm krále utěšuje po smrti jeho sestry Albofledy, jež skonala těsně po křtu, jímž byla pokřtěna tentýž den jako sám Chlodvík (viz REMIGIUS. *Ep. domni Remedii episcopi ad domnum Chlodoveum regem* [In: *Epistolae Austrasicae*] 1), dopis tudíž musel být sepsán až po králově konverzi (srov. též HF 2,31). V případě druhého listu se badatelé dlouho přikláněli k variantě datace na počátek Chlodvíkovy vlády založené ovšem na nepodložené emendaci (viz BARRETT, Graham – WOODHUYSEN, George. Remigius and the „Important News“ of Clovis Rewritten. *AnTard* 24 [2016], s. 478-483) a přesvědčivě vyvrácené G. Barrettem a G. Woudhuysenem (*ibid.*, zejm. s. 490-491).

¹⁶³⁸ Srov. REMIGIUS. *Ep. domni Remedii episcopi ad domnum Chlodoveum regem* (In: *Epistolae Austrasicae*) 2,2-3.

¹⁶³⁹ K tomu podrobněji viz IZDNÝ, Jakub. *Latinská legenda raného středověku jako pramen christianizace střední Evropy*. Diplomní práce. Praha, 2011. Univerzita Karlova. Filozofická fakulta, Ústav světových dějin, zejm. s. 153-154.

¹⁶⁴⁰ Konání zázraků je zdůrazněno dokonce i u Řehořova Remigia, jakkoli je do narativu začleněno poněkud „nadbytečně“ až za samotnou konverzi franského krále i jeho velmožů, viz HF 2,31.

vládnoucí dynastií, tak v důsledku celé říši potvrzení pravověrnosti, přičemž pro věrohodnost tohoto potvrzení je důležitější než historická přesnost (například v otázce, kdo skutečně panovníka pokřtil) význam a charisma daného biskupa (jež pochopitelně musí být dostatečně známé v době sepsání legendistického podání). Tento raněstředověký ideál biskupa-misionáře představoval poměrně přirozené pokračování a rozvinutí dřívějšího pozdněstarověkého ideálu, rekonstruovaného výše na příkladu konverze Edessy, Aksumu, Sáby či Arménie. Jakkoli v této dřívější variantě ideálu nebyl takový důraz na biskupský úřad misionáře, misijní zásluhy byly taktéž připisované „osamoceně“ osobě, jež ziskem panovníka pro křesťanství (taktéž mimo jiné prostřednictvím zázraků) dosáhla konverze celé říše. Jistým rozvinutím v raném středověku je pak podle mého názoru akcentování garanční či legitimační role křtícího biskupa-misionáře pro danou dynastii či říši.

Jakkoli dle ideálu mělo obyvatelstvo jednoduše následovat panovníka a přijmout křesťanství ihned spolu s ním či v důsledku jeho christianizační politiky – tj. mělo se stát zodpovědností daného panovníka, aby christianizaci zařídil –, reálně vedla konverze vládce zpravidla k následné koexistenci nově přijatého katolictví a původního náboženství.¹⁶⁴¹ Ilustrativní je opět případ franské říše, jejíž někteří křesťanští panovníci sice v 6. století vydali dílčí výnosy proti pohanství,¹⁶⁴² přesto však lze souhlasit s konstatováním, podle kterého „Merovejci nezašli tak daleko, aby přímo určovali náboženství svých poddaných“.¹⁶⁴³ I přesto „byl však jejich postoj rozhodující pro osud konverze Franků“¹⁶⁴⁴ vzhledem k jejich podpoře episkopátu, představujícího skutečnou hnací sílu (pozvolně) pokračující christianizace.¹⁶⁴⁵ Sami vládci zřídka postupovali sami v potlačování pohanství s výraznou horlivostí,¹⁶⁴⁶ episkopát usilující o pokrok christianizace ovšem značně odkázán na jejich podporu.¹⁶⁴⁷ „Vznikla tak těsná symbióza krále a episkopátu, přičemž v jistém smyslu na sobě byly obě strany vzájemně závislé.“¹⁶⁴⁸ Domnívám se proto, že výše formulovaný ideál biskupa-misionáře, podílejícího se na konverzi panovníka, a zajišťující mu tak vlastně přízeň mocnějšího božstva, a tudíž značný prospěch pro jeho říši a trvání jeho dynastie – jak texty někdy i výslovně zdůrazňují –,¹⁶⁴⁹ měl vedle účelu garančního či legitimačního též účel formativní, tj. motivovat pozdější vládce či elity ke spolupráci a razení se s episkopátem.

¹⁶⁴¹ Srov. GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, s. 151 a 166-171.

¹⁶⁴² *Ibid.*, s. 148.

¹⁶⁴³ *Ibid.*, s. 151.

¹⁶⁴⁴ *Ibid.*

¹⁶⁴⁵ *Ibid.*, s. 340.

¹⁶⁴⁶ To platí opět i o Merovejcích, *ibid.*

¹⁶⁴⁷ *Ibid.*

¹⁶⁴⁸ *Ibid.*, s. 338-339.

¹⁶⁴⁹ Viz např. *HF* 2,31.

Řehoř z Tours sice zdůrazňuje jako rozhodující moment v Chlodvíkově konverzi zázračné vítězství nad Alamany, přesto lze souhlasit s tvrzením, že Chlodvíkův křest popisuje „jako výsledek úsilí jeho katolické manželky a biskupa Remigia“.¹⁶⁵⁰ Zatímco raněstředověký ideál biskupa-misionáře tedy, jak je patrné z výše uvedeného, poměrně plynule navazoval na misijní ideál pozdněstarověký, obdobně jako bez zásadnějších změn přetrvával v tomto období ideál panovníka s jeho misijními aspekty, formulovaný již ve 4. století, role v konverzi panovníků přisuzovaná jejich katolickým manželkám představovala novinku, k níž nenacházíme plnohodnotné dřívější paralely. Zásluhy na konverzi Iberů sice Rufinus a po něm příběh reprodukcující autoři¹⁶⁵¹ připisovali křesťanské ženě pobývající na tamním královském dvoře, jednalo se však o zajatkyni, nikoli o rodinnou příslušnici panující dynastie, a z Rufinova podání je navíc patrné, že jde spíše o neobvyklou ženskou variaci na ideál mužského misionáře, nikoli o formulaci svébytného ideálu misionářky, o čemž svědčí i ojedinělost příběhu v pozdním starověku, stejně jako anonymita této křesťanské zajatkyně, teprve pozdější tradicí pojmenované jako Nina. Za zmínku snad stojí ještě vyloženě dílčí role sestry krále při konverzi Arménie, jež měla svému vládnoucímu bratrovi poradit, aby již propustil Řehoře z jámy, do které jej nechal uvěznit, a aby se v zájmu záchrany vlastního království kál.¹⁶⁵² V celém legendistickém popise Trdatovy konverze jde však o jedinou zmínku o ní a jejím podílu na daném procesu. Za vzor křesťanské ženy by bylo spíše než tyto zmíněné osoby možné označit Konstantinovu matku Helenu, jíž však nebyly zásluhy na Konstantinově obratu připisovány, a tudíž ji nelze označit za vzor misijní.¹⁶⁵³

Nejen u Franků, ale při vícero popisech raněstředověkých konverzí jednotlivých kmenů či říší ke katolickému křesťanství je oproti tomu vedle krále a biskupa-misionáře třetí klíčovou postavou katolická královna, jíž je v textech věnována nezanedbatelná pozornost a mnohdy též připisovány (či naznačovány) značné zásluhy. Mezi nejvýraznější příklady tohoto nového misijního ideálu královny náleží Klotylda, Berta, podílející se na konverzi krále Anglů Æthelberhta, Ingunda, participující na konverzi Vizigóta Hermenegilda, ale též na langobardském dvoře přebývající Chlodosvinda a Theodelinda, později kupříkladu v Polsku působící Dobrava z rodu Přemyslovců či Gisela Bavorská v Uhrách. Vzhledem k absenci dřívějších „pravověrných“ paralel se nabízí možnost, že by toto schéma mohlo být odporované od ariánů, kteří je měli aplikovat již v průběhu 5. století například u Svěvů, kde

¹⁶⁵⁰ GRAUS, Volk, *Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, s. 149.

¹⁶⁵¹ RUFINUS AQUILEIENSIS. *Historia ecclesiastica* 10,11; viz též SOCRATES SCHOLASTICUS. *Historia ecclesiastica* 1,20; HERMIAS SOZOMENUS. *Historia ecclesiastica* 2,7 a THEODORETUS CYRHENSIS. *Historia ecclesiastica* 1,24.

¹⁶⁵² AGATHANGELUS. *Historia Armeniae* 2,18-19.

¹⁶⁵³ K Heleně podrobněji viz např. DRIJVERS, Jan Willem. *Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*. Leiden: Brill, 1992.

měli být prostřednictvím manželství s vizigótskými princeznami získáni pro ariánství Recharius či Remismund.¹⁶⁵⁴ Z chronologického hlediska náleží mezi katolickými královnami-„misionářkami“ primát Klotyldě, již připisovaná role v konverzi franského krále Chlodvíka a následné christianizaci říše je zároveň velmi ilustrativní a snad i pro ideál formativní. Tato burgundská princezna katolického vyznání měla svého budoucího manžela zaujmout svou krásou a moudrostí,¹⁶⁵⁵ můžeme však spekulovat, zda motivací nemohl být záměr získat si přízeň katolického obyvatelstva, jemuž Chlodvík vládl. Iniciativa podle pramenů vycházela z franského dvora: Řehoř z Tours rozhodnutí k sňatku připisuje zcela Chlodvíkovi,¹⁶⁵⁶ například podle *Života svaté Klotyldy* měli burgundskou princeznu Chlodvíkovi doporučit jeho poslové,¹⁶⁵⁷ zejména zřejmě velmož Aurelius. Žádný z relevantních textů se nezmiňuje o vlivu franského ani burgundského episkopátu na toto královo rozhodnutí, jakkoli vzhledem k pozdějším paralelám, například již zmíněnému možnému angažování se římského biskupa Řehoře I. v provdání Berty a Theolindy, by se možnost participace episkopátu, kupříkladu Avita z Vienne, z jehož listu psaného při příležitosti Chlodvíkova křtu se zdá, že nejde o první kontakt tohoto v Burgundsku působícího biskupa s franským králem, nabízela.

Pozoruhodné je, že jediným pramenem, který byť jen okrajově řeší problém smíšeného manželství křesťanky Klotyldy s pohanem Chlodvíkem, tradičně v církvi odsuzovaném,¹⁶⁵⁸ je pozdní *Život svaté Klotyldy*, hájící princeznu zbožností tvrzením, že si sama pohana dobrovolně vzít za manžela nechtěla, vědoma si nevhodnosti takového sňatku, ale byla prý donucena hrozbou války, již by Chlodvík Burgundsku vyhlásil, pokud by jej za manžela nepojala.¹⁶⁵⁹ Tato argumentace se však zdá být pouze snahou uvést fakt smíšeného sňatku v soulad se zbožností a svatostí Klotyldy před vstupem do manželství, jež *Život svaté Klotyldy* postulují. Ať již se episkopát na uzavření sňatku mezi Klotyldou a Chlodvíkem podílel či nikoli, z absence kritiky a zpravidla i jen zmínky o problematice smíšeného manželství a z naznačovaného vstřícného vztahu biskupa Remigia ke katolické královně na franském dvoře¹⁶⁶⁰ lze podle mého názoru vyvodit, že episkopát v tomto druhu smíšeného manželství nejen nespatořoval nepřekonatelný problém, nýbrž spíše nadějnou příležitost.

¹⁶⁵⁴ V pozadí těchto konverzí stál zřejmě opět (tentokrát ariánský) episkopát, zde např. misionář Ajax, podporovaný králem Theodorichem II., viz FOLLIS, Edward Kim. *St. Martin of Braga: Sources for his Tolerance towards rustici in Sixth Century Galicia*. A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts. Vancouver, 1992. The University of British Columbia. The Faculty of Graduate Studies, Religious Studies, s. 37.

¹⁶⁵⁵ HF 2,28.

¹⁶⁵⁶ *Ibid.*

¹⁶⁵⁷ *Vita sanctae Chrothildis* 3.

¹⁶⁵⁸ Srov. např. MARKSCHIES, *Mezi dvěma světy*, s. 139-140.

¹⁶⁵⁹ *Vita sanctae Chrothildis* 3-4.

¹⁶⁶⁰ Naznačení spatřuji v Řehořem z Tours „tajněm“ přivolání biskupa Remigia právě královnou Klotyldou (HF 2,31).

Od okamžiku uzavření sňatku měla Klotylda usilovat o manželovu konverzi ke křesťanství.¹⁶⁶¹ „Neustále naléhala, aby král poznal pravého Boha a přestal uctívat modly.“¹⁶⁶² Podle Řehoře z Tours se její snaha zaměřovala zvláště na přesvědčení Chlodvíka o tom, že pohanští bohové reálně nic nezmohou, a nemá tudíž smysl je uctívat, jelikož mu v jeho vládě, expanzi ani osobním životě nemohou nijak prospět, na rozdíl od Boha, disponujícího a projevujícího se skutečnou mocí.¹⁶⁶³ Druhým Řehořem zmiňovaným prostředkem jejího „misijního“ úsilí mělo být zapůsobení na Chlodvíka prostřednictvím „nádhery a tajemnosti obřadu“ křtu vlastních dětí, který si na manželovi vymohla.¹⁶⁶⁴ Podle *Života svaté Klotyldy* královna měla zkoušet využívat za tímto účelem i své tělesné krásy a manželské intimity, když se prý tváří v tvář Chlodvíkově tělesné touze po ní dožadovala, aby jí nejprve „splnil přání“ a stal se křesťanem.¹⁶⁶⁵

Dle svědectví dochovaných pramenů – s výjimkou dopisu Nicetia z Trevíru královně Chlodosvindě¹⁶⁶⁶ – Klotylda svým úsilím o přesvědčení Chlodvíka k přijetí křesťanství sama úspěchu nedosáhla, její slova a snahy ke konverzi vládce prý nestačily, franský král se měl rozhodnout ctít Boha teprve v reakci na zázračné vítězství v bitvě. Přesto prameny katolické královně přiznávají značný „misijní“ vliv. Předně si podle Řehoře z Tours dokázala prosadit křest vlastních dětí, tj. včetně následníka trůnu.¹⁶⁶⁷ Její pozice měla být v této otázce tak silná, že prý překonala i Chlodvíkův odpor ke křtu druhého syna poté, co měl prvorozený krátce po křtu zemřít.¹⁶⁶⁸ Z popisovaných peripetií kolem křtu dětí se zdá být zřejmé, že podle Řehoře měla Klotylda rozhodující vliv na své děti v otázce jejich vyznání, čímž by čistě teoreticky i v případě neúspěchu v přesvědčení Chlodvíka ke konverzi mohlo být do budoucna zajištěno prosazení katolického vládce ve franské říši. Přes nedostatečnost samotného královnina přesvědčování zároveň prameny naznačují, že její snaha přece jen měla mít nezanedbatelný vliv: Když totiž podle těchto textů probíhala bitva s Alemany, Chlodvík si v okamžiku téměř jisté porážky měl „vzpomenout“¹⁶⁶⁹ či mu měl být „připomenut“¹⁶⁷⁰ Bůh, „v nějž věří Klotylda“. Sám Chlodvík pak měl v důsledku zázračného vítězství uznat nadřazenost Boha nejprve před svou manželkou.¹⁶⁷¹ A v případě varianty, podle které k Chlodvíkově modlitbě

¹⁶⁶¹ Viz *ibid.* 2,29 či *Vita sanctae Chrothildis* 5.

¹⁶⁶² *HF* 2,30.

¹⁶⁶³ *Ibid.* 2,29.

¹⁶⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁶⁵ *Vita sanctae Chrothildis* 5.

¹⁶⁶⁶ V něm Nicetius připomíná příklad Klotyldy, která podle něj „přivedla“ (*adduxerit*) Chlodvíka ke katolické víře, NICETIUS TREVIRENSIS. *Ep. domine clementissimae in Christo filiae Hlodosuinde regine* (In: *Epistolae Austrasicae*) 8.

¹⁶⁶⁷ *HF* 2,29.

¹⁶⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁶⁹ *Vita Vedastis episcopi Atrebatensis* 1,2.

¹⁶⁷⁰ HINCMARUS REMENSIS. *Vita Remigii episcopi Remensis* 13 a *Vita sanctae Chrothildis* 6.

¹⁶⁷¹ *HF* 2,31.

přispěla upomínka další osoby v průběhu bitvy, je tato postava identifikována jako velmož Aurelius, jenž měl dříve participovat na domlouvání sňatku Klotyldy s Chlodvíkem,¹⁶⁷² což předpokládá jistý „misijní“ vliv Klotyldy nejen na Chlodvíka, ale též na další jedince na jeho dvoře.

„Misijní“ role Klotyldy dle znění pramenů neměla skončit ani v okamžiku Chlodvíkova souhlasu s konverzí. Podle Řehoře z Tours právě královna povolala biskupa Remigia, aby připravil krále na křest a obřad provedl.¹⁶⁷³ Dle *Života svaté Klotyldy* pak měla svého manžela nabádat, aby ničil pohanské svatyně a místo nich začal budovat kostely a zaopatřoval je četnými pozemky a dalšími dary,¹⁶⁷⁴ přičemž tentýž text Klotyldě (spolu s Chlodvíkem) přisuzuje zásluhu za vystavění kostela svatých Apoštolů v Paříži. Kronika Řehoře z Tours poté naznačuje značný královny vliv na fungování církve ve franské říši, když tvrdí, že právě Klotylda rozhodovala o obsazení biskupského stolce v Tours.¹⁶⁷⁵

Domnívám se, že na základě prezentace Klotyldy dostupnými prameny lze rekonstruovat raněstředověkou představu o ideálním působení královny-„misionářky“. Z hlediska ideálu nebylo příliš relevantní, jak k samotnému sňatku dojde, nebyla ani vyloženež zdůrazňována nutnost participace episkopátu na jeho domlouvání. Vzhledem k vidině možné konverze vládce neměl být uzavíraný smíšený sňatek vnímán jako problematický, jakkoli pozdní řešení této otázky v *Životě svaté Klotyldy* svědčí o tom, že zejména s postupující christianizací se čím dál tím více jednalo o výjimku ospravedlněnou jejím účelem. V zájmu úspěšné konverze panovníka či následníka trůnu, tj. nepřímo zajištění christianizace daného kmene či říše, jež je představována jako nejvýznamnější cíl tohoto sňatku, muselo být zřejmě již při domlouvání manželství zajištěno právo ženy na praktikování vlastní víry. S tím souviselo, že nastávající královna měla mít úzké vazby na episkopát, jaké naznačují popisy Klotyldina počínání (zejména na biskupa Remigia) a ještě jednoznačněji ilustruje například sdělení o franské princezně Bertě, se kterou do Kentu odcestoval jako její osobní kaplan biskup Liudhard. Královním hlavním úkolem mělo být zajistit manželovu ochotu ke konverzi, a „otevřít tak dveře“ episkopátu, který by následně ideálně provedl náležitou katechezi a dále spolupracoval s panovníkem na christianizaci říše. K dosažení tohoto cíle mohla královna-„misionářka“ využít veškeré možné prostředky – měla královu přízeň vůči křesťanství zajistit nejen příkladem svého zbožného života a sdělením evangelia, ale též kupříkladu přesvědčováním o prospěšnosti a výhodnosti konverze, krásou a tajemností katolických obřadů či využitím osobní

¹⁶⁷² HINCMARUS REMENSIS. *Vita Remigii episcopi Remensis* 13 a *Vita sanctae Chrothildis* 6.

¹⁶⁷³ HF 2,31.

¹⁶⁷⁴ *Vita sanctae Chrothildis* 7.

¹⁶⁷⁵ HF 3,17 a 10,31,10.

přízně svého chotě, třeba i na manželském loži. Královna-„misionářka“ měla zároveň zajistit katolické vyznání vlastních dětí, včetně prosazení jejich křtu, a tudíž i křesťanskou výchovu následníka trůnu. I po úspěšné konverzi panovníka měla být svému lidu vzorem křesťanské zbožnosti a ctnosti, spolupracovat s episkopátem a podporovat církev, kupříkladu výstavbou kostelů či klášterů.

Přímá prvocírkevní paralela k tomuto raněstředověkému ideálu neexistuje, jeho novozákonní racionále lze však předpokládat ve slovech apoštola Pavla v sedmé kapitole *První epistoly Korintským*: „má-li žena muže nevěřícího a on je ochoten s ní zůstat, ať ho neopouští... Víš snad, ženo, zda se ti podaří přivést muže ke spáse?“¹⁶⁷⁶ Pavlova novozákonní slova však jednak hovoří o již uzavřeném sňatku (tj. nejprve proběhlo uzavření sňatku a teprve poté žena konvertovala ke křesťanství), jelikož v téže kapitole výslovně sděluje, že křesťanka „se může vdát, za koho chce, ale jen v Kristu“, ¹⁶⁷⁷ jednak spíše krotí optimistické naděje na získání manžela pro křesťanství („Víš snad, ženo, zda se ti podaří...?“)¹⁶⁷⁸ a rozhodně nepředkládá manželství jako ideální evangelizační prostředek. Snad i vědomí rozporu s novozákonním sdělením a též s tradičním církevním odporem k smíšeným manželstvím vedlo autory relevantních dobových textů k poměrně výrazné marginalizaci tématu uzavření sňatku, často takřka na pouhé jeho konstatování. Ideál královny-„misionářky“ tak představoval raněstředověkou inovaci, nevyplyvající přímo ani z Nového zákona, ani z prvocírkevní praxe, a dokonce ani z praxe či učení církve 4. – 5. století. Přímým vzorem snad mohla být úspěšná praxe ariánská.

Ideál královny-„misionářky“ můžeme snad vnímat jako jisté zohlednění reálného významu některých vlivných žen při christianizaci, respektive možná dokonce i jako určité přiznání role žen pro šíření křesťanství ve svých rodech a rodinách obecně, ať již získáním manželů pro křesťanství či křesťanskou výchovou vlastních dětí.¹⁶⁷⁹ To ovšem samozřejmě nebyl hlavní úmysl jeho propagátorů. Domnívám se, že tento ideál měl dva ústřední významy. Jednak byla královna-„misionářka“ oproti svému manželovi, jehož praxe i jen kvůli samotnému výkonu vlády nebyla často ani po konverzi vždy zcela „příkladně křesťanská“, vzorem a též dokladem a zárukou náležité křesťanské ortopraxe – podobně jako role biskupa v narativu konverze kmene či říše měla mimo jiné apologetický účel, tj. posloužit jako záruka pravověrnosti (od samého počátku přijetí křesťanství), měla podle mého názoru královna-

¹⁶⁷⁶ 1Kor 7:13.16.

¹⁶⁷⁷ 1Kor 7:39.

¹⁶⁷⁸ 1Kor 7:16.

¹⁶⁷⁹ K této roli žen zejm. v pozdním starověku viz STARK, Rodney. *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. San Francisco: HarperCollins, 1997, s. 95-128. Srov. též IZDNÝ, *Latinská legenda raného středověku jako pramen christianizace střední Evropy*, s. 155-157.

„misionářka“ v narativu sloužit jako záruka katolické ortopraxe. Ostatně, královnina osobní zbožnost je nezřídka akcentována intenzivněji než zbožnost konvertovaného krále. Výše jako reprezentativní exemplář užívaná Klotylda tak podle Řehoře z Tours vedla „život tak zbožný, že ji všichni měli v úctě. Horlivě rozdávala almužny, celé noci dlela na modlitbách, její jednání bylo vždy v cudnosti a vši počestnosti čisté.“¹⁶⁸⁰ Dle *Života svaté Klotyldy* dokonce rozdávala almužny již v mládí, ještě před sňatkem,¹⁶⁸¹ a tato hagiografie též výslovně zmiňuje její laskavost, příkladné chování a horlivé modlitby.¹⁶⁸²

Druhý zásadní význam ideálu královny-„misionářky“ spatřuji v tom, že představoval pobídku adresovanou mocným dámám, vybízející je pomocí názorného příkladu vlivné a oslavované královny, jíž vlastně přiznával podíl na založení křesťanské říše, k důvěře a úzké spolupráci s episkopátem a k podpoře církve. Jako by bylo příkladem oslavované královny-„misionářky“ naznačeno, že právě tímto způsobem může mít žena jednak reálný vliv na dění ve své říši, jednak získat věčné zásluhy či vyjádřeno moderněji zajistit si své místo v historii. Domnívám se tedy, že tento formativní význam ideálu měl mimo jiné za účel zajistit episkopátu spojenkyně v panovnických rodech.¹⁶⁸³

Mnišský misijní ideál

Vedle ideálu královny-„misionářky“ lze za nejvýraznější raněstředověkou inovaci z perspektivy této kapitoly považovat vznik misijního ideálu mnišského. Jednotliví křesťanští mniši se sice na misijní aktivitě církve podíleli již dříve – zářným příkladem může být Martin z Tours –, počátek formování specifického mnišského misijního ideálu však můžeme sledovat až v době rozmachu a expanze iroskotského mnišství. Ty měly na vývoj západního křesťanstva dalekosáhlejší dopad, což s nezanedbatelným patosem vyjádřil Hugh Lawrence, tvrdící, že vliv iroskotského mnišství „lze přirovnat k situaci, kdy do stojatého rybníka vtrhne mohutný příboj. Jím založené ústavy vyvolaly... vlnu náboženského nadšení...“¹⁶⁸⁴ Z hlediska aktuální kapitoly je však zásadní, že právě specifické prostředí iroskotského mnišství lze považovat za „podhoubí“ významné pro formování nové podoby misijního ideálu.

Dříve než mohli irští mniši Lawrencovými slovy „vtrhnout do stojatých vod“ kontinentálního křesťanstva, muselo být pro křesťanství a křesťanské mnišství získáno samo

¹⁶⁸⁰ HF 3,20.

¹⁶⁸¹ *Vita sanctae Chrothildis* 3.

¹⁶⁸² *Ibid.* 11.

¹⁶⁸³ Ideál královny-„misionářky“ lze v obou těchto zdůrazněných ohledech podle mého názoru považovat za pandán k ideálu urozené svěťice, nepodílející se sice na konverzi panovníka, ale křesťansky vychovávající budoucí generace dynastie a podporující rozvoj církve ve své říši. Tento ideál, mající svůj raný vzor v Konstantinově matce Heleně a pozdější příklad třeba v české kněžně Ludmile, již ovšem není pro tuto kapitolu relevantní.

¹⁶⁸⁴ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 45.

Irsko. Zprávy o skutečném prvopočátku irského křesťanství chybí, víme však, že před polovinou 5. století se na tomto ostrově již křesťané vyskytovali, jelikož sám římský biskup Celestýn I. do Irska roku 431 vyslal Palladia jakožto „prvního biskupa“, a to nikoli s úkoly misijními,¹⁶⁸⁵ nýbrž proto, aby pečoval o v Irsku již přítomné křesťany¹⁶⁸⁶ a zajistil jejich pravověrnost vzhledem k přítomné hrozbě pelagianismu.¹⁶⁸⁷ Vzhledem k pozdějšímu vývoji ovšem můžeme konstatovat, že Irsko dosud nejen nebylo celé křesťanské, naopak, křesťané byli zřejmě na ostrově zastoupeni dosti nepočetně a představovali pouze výraznou menšinu obyvatelstva.

Přízviskem „apoštol Irska“ bývá označován Patrik,¹⁶⁸⁸ misijně na ostrově působící přibližně v době pádu západořímské říše.¹⁶⁸⁹ Patrik sice vzhledem k předchozímu působení biskupa Palladia v Irsku nezačínal s misíí zcela „od nuly“, dle jeho vlastních slov však měl být zaměřený primárně právě na proselytizaci pohanů.¹⁶⁹⁰ Sám tvrdil, že výsledkem jeho práce bylo „mnoho tisíc“ pokřtěných,¹⁶⁹¹ což by znamenalo významný krok k pokřesťanštění celého ostrova, jakkoli je evidentní, že i po Patrikově působení vedle sebe v Irsku křesťanství a pohanství koexistovalo.¹⁶⁹²

„Apoštol Irska“ Patrik byl mnichem, jakkoli jeho tradičně předpokládaný „výcvik“ v Lérins či jinde v Galii¹⁶⁹³ není přímými prameny doložitelný – ve svém *Vyznání* sice o Galech hovoří jako o „bratrech“¹⁶⁹⁴ a v jednom ze svých listů vyzdvihuje galský zvyk vykupovat zotročené křesťany,¹⁶⁹⁵ k obhájení jeho „mnišského zaučení“, a natož představeným v Lérins iniciovaného vyslání na irskou misii však tyto projevy souznění s galským monasticismem nepostačují.¹⁶⁹⁶ Patrik pocházel z dnešního Walesu, kam v jeho době již vliv galského mnišství a myšlenek jeho ústředních proponentů (Jana Kasiána, Martina z Tours a dalších)

¹⁶⁸⁵ Prosperus z Akvitánie sice zmiňuje jako výsledek jmenování Palladia irským biskupem to, že Celestýn I. tak „barbarský ostrov učinil křesťanským“ (PROSPERUS AQUITANUS. *Pro Augustino Liber Contra Collatorem* 58), vzhledem ke kontextu – ostatně, celý spis je namířen proti pelagianismu, nikoli pohanství – však nejde o potvrzení misijní aktivity Palladia mezi irskými pohany, ale o potvrzení jeho vítězství nad pelagiány, kteří byli z Irska vyhnáni do Británie.

¹⁶⁸⁶ „Ad Scotum in Christum credentes ordinatur a Papa Celestino Palladius et primus episcopus mittitur“ (PROSPERUS AQUITANUS. *Epitoma chronicon*, ad 431).

¹⁶⁸⁷ LAMBERT, *Christians and Pagans*, s. 134. Srov. PROSPERUS AQUITANUS. *Epitoma chronicon*, ad 429.

¹⁶⁸⁸ K Patrikovi, jeho působení a obtížné interpretaci mnohdy rozcházejících se pramenů o něm viz např. O'LOUGHLIN, Thomas. *St. Patrick: The Man and His Works*. London: Triangle, 1999 či FLECHNER, Roy. *Saint Patrick Retold: The Legend and History of Ireland's Patron Saint*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019.

¹⁶⁸⁹ K problematické dataci Patrikova působení viz THOMPSON, E. A. *Who was Saint Patrick?* Woodbridge, Suffolk: The Boydell Press, 1999, s. 166-175), přičemž někteří moderní badatelé kladou jeho působení před pád západořímské říše (WOOD, Ian N. *The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050*. London: Longman, 2001, s. 45), někteří dokonce do 4. století (FLECHNER, *Saint Patrick Retold*, s. 34-35), obvykle se ale předpokládá přibližně rok 493 jako datum jeho smrti (srov. např. BYRNE, Francis J. *Irish Kings and High-Kings*. London: Batsford, 1973, s. 78-79).

¹⁶⁹⁰ *Conf. Patricii* 28.

¹⁶⁹¹ *Ibid.* 11.

¹⁶⁹² I proto, že v Irsku nedošlo k christianizaci shora, srov. LAMBERT, *Christians and Pagans*, s. 147.

¹⁶⁹³ Srov. např. FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 47.

¹⁶⁹⁴ *Conf. Patricii* 43.

¹⁶⁹⁵ *Ad Cor.* 14.

¹⁶⁹⁶ LAMBERT, *Christians and Pagans*, s. 137-138.

dosahoval,¹⁶⁹⁷ jistá sounáležitost s galským monasticismem je tak pochopitelná, stejně jako je možné, že tyto vlivy do Irska přinesl s sebou.

Na rozdíl od běžné snahy o naplnění asketického ideálu, zaměřené primárně na vlastní spásu a teprve případně, druhotně, a pouze pokud by to bylo nápomocné vlastní spáse, na prospěch ostatních, měl být Patrik podle vlastního svědectví primárně zaměřen na zajištění spásy druhých.¹⁶⁹⁸ Patrikovo pro svou dobu netypické ztotožnění se s dlouhodobým misijním posláním mělo mít dle jeho slov své příčiny kromě nadpřirozeného povolání zejména v osobních zkušenostech – klíčový pro pozdější rozhodnutí k misii měl být jeho vlastní nedobrovolný pobyt v Irsku v mládí.¹⁶⁹⁹ Zájem o umožnění dosažení spásy právě Irům, mezi kterými měl jako zajatec vyrůstat, jej tak prý vedl po nabytí svobody a návratu zpět do své domoviny k rozhodnutí se opětovně, tentokrát již dobrovolně, vydat do Irska, přes poměrně nepatrnou vzdálenost Patrikovými slovy „až na sám konec země“,¹⁷⁰⁰ tam, kam prý dosud evangelium výrazněji neproniklo.¹⁷⁰¹ Patrik opakovaně zdůrazňoval, že „je v exilu“,¹⁷⁰² „cizinec a exulant pro lásku Boží“,¹⁷⁰³ dobrovolně odloučený od své rodiny, přičemž je z jeho slov evidentní, že svůj exil interpretoval jako nezbytnou podmínku pro své misijní působení, nikoli cíl sám o sobě, jelikož jeho cílem prý byla spása Irů.

V kontrastu k misijní aktivitě probíhající na ose královna – biskup – král, jejímž účelem byla následná christianizace kmene či říše shora, se Patrik podle svého svědectví dobrovolně vzdal privilegií plynoucích ze své urozenosti¹⁷⁰⁴ a stal se „nejprostším venkovanem“. ¹⁷⁰⁵ Během svého působení se prý neopíral o světskou moc, ostatně, jednoho ústředního panovníka, na kterého by se v Irsku mohl i jen odvolat v případě řešení aktuálních problémů,¹⁷⁰⁶ neměl vzhledem k roztržičnosti světské moci v Irsku v této době k dispozici.¹⁷⁰⁷ Lokální předáky se prý snažil v zájmu možnosti dále misijně působit i uplácet, výsledkem však neměla být podpora, ale oloupení a uvěznění Patrika.¹⁷⁰⁸ O setrvalé podpoře jeho misie vládnoucími elitami tak podle všeho nemůže být řeč. Nic z jeho slov nenasvědčuje úsilí získat pro křesťanství lokální předáky jakožto představitele nejvyšší dostupné světské moci a ponechat následně pokřesťanství jejich

¹⁶⁹⁷ Srov. LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 46.

¹⁶⁹⁸ *Conf. Patricii* 28.

¹⁶⁹⁹ Srov. *Conf. Patricii* 1 a 23-24.

¹⁷⁰⁰ Patrik své misijní působení chápe jako naplnění novozákonního pokynu být svědky Kristovými „až na sám konec země“ (Sk 1:8), viz *Conf. Patricii* 34.

¹⁷⁰¹ *Ibid.* 51.

¹⁷⁰² *Ibid.* 18.

¹⁷⁰³ *Ad Cor.* 1.

¹⁷⁰⁴ *Ibid.* 10.

¹⁷⁰⁵ *Conf. Patricii* 1.

¹⁷⁰⁶ Srov. *Ad Cor., passim*. Kdyby takovou možnost Patrik měl, jistě by v případě situace v dopise řešené apeloval na spřízněnou panovnickou moc.

¹⁷⁰⁷ LAMBERT, *Christians and Pagans*, s. 141.

¹⁷⁰⁸ *Conf. Patricii* 52-53.

klanů na nich. Naopak, Patrik ve svých spisech naznačuje, že se přizpůsoboval místnímu obyvatelstvu, aby je mohl přesvědčivě oslovit – a proto též svou misijní činnost prý do značné míry prováděl na vlastní náklady a od těch, jež doufal získat pro křesťanství, neměl prakticky nic přijímat.¹⁷⁰⁹

Způsob, jakým sám sebe a své působení Patrik prezentoval, je podle mého názoru snahou o interpretaci maximálně blízkou novozákonnímu vzoru. Ostatně, sám své působení výslovně připodobňoval k apoštolskému.¹⁷¹⁰ Již jeho představení je aluzí na pokorné sebehodnocení Pavlovo,¹⁷¹¹ obsáhle popsal též své nadpřirozené, „apoštolské“ povolání k misii v Irsku,¹⁷¹² po vzoru Pavla se pochlubil útrapami, jež v průběhu misijní činnosti zakoušel,¹⁷¹³ a o konvertovaných Irech se vyjadřoval v nápodobě Pavla tak, že „je zplodil v Bohu“.¹⁷¹⁴ I Patrikovo odmítání darů a plateb¹⁷¹⁵ se zdá být inspirováno slovy apoštola Pavla,¹⁷¹⁶ smyslem pak mělo být co nejhladšího šíření víry. Za účelem šíření víry Patrik prý osobně cestoval po celém ostrově¹⁷¹⁷ a z jeho vyjádření¹⁷¹⁸ se zdá být zřejmé, že misijní práci nijak nedelegoval ani nepřenechával světským autoritám, nýbrž vykonával sám, tj. osobně sděloval evangelium jednotlivým Irům. Výsledkem bylo podle Patrikových vlastních slov „mnoho tisíc“ pokřtěných.¹⁷¹⁹

Patrik sám sebe prezentoval jednoznačně jako pokračovatele apoštolů, jako proponenta prvocírkevního misijního ideálu. I kdyby jeho slova byla čirou fabulací, dosvědčují, že v 5. století dosud přetrvávalo povědomí o prvocírkevním misijním ideálu, a to nejen v případě samotného Patrika, ale též u adresátů jeho listu, respektive to Patrik alespoň předpokládal – jinak by totiž nemělo smysl svou apologii psát v tak urputné snaze dokázat, že je jeho misijní působení podobné tomu apoštolskému. Na druhou stranu je třeba zmínit, že se jedná o v takovéto míře naprosto ojedinělé „připomenutí“ prvocírkevního ideálu, z čehož vyplývá, že ideál prvocírkevní byl již do značné míry upozaděn novými podobami misijního ideálu.

¹⁷⁰⁹ *Ibid.* 49-50.

¹⁷¹⁰ *Ibid.* 34 či 40.

¹⁷¹¹ Srov. *ibid.* 1 a 1Kor 15:9, Ef 3:8 či 1Tim 1:15.

¹⁷¹² *Conf. Patricii* 23-24 či *Ad Cor.* 6 a 10, viz též *Conf. Patricii* 43.

¹⁷¹³ *Ibid.* 35 a 37.

¹⁷¹⁴ *Ad Cor.* 2.

¹⁷¹⁵ *Conf. Patricii* 49-50.

¹⁷¹⁶ Srov. 1Kor 9:1-15.

¹⁷¹⁷ *Conf. Patricii* 51.

¹⁷¹⁸ Srov. *ibid.* 20, 40 či 51 nebo *Ad Cor.* 2, 6 či 10.

¹⁷¹⁹ *Conf. Patricii* 14.

Irské křesťanství raného středověku bylo značně specifické.¹⁷²⁰ Výrazné bylo zvláště jeho klášterní uspořádání¹⁷²¹ a celkově silně mnišský charakter.¹⁷²² Prvopočátky irského mnišství¹⁷²³ lze hledat u Patrika,¹⁷²⁴ skutečný rozmach tamního monasticismu však nastal asi až po jeho smrti pod vedením Finiana z Clonardu¹⁷²⁵ a posléze nezanedbatelným vlivem v Irsku značně ceněného Brita Gildy.¹⁷²⁶ Zejména kvůli absenci městských center na ostrově¹⁷²⁷ se irské křesťanství neorganizovalo kolem jednotlivých biskupství, správními centry se staly kláštery.¹⁷²⁸ Tím bylo dále umocněno výsadní postavení mnišství v irské církvi. Irské mnišství se zároveň vyznačovalo velice přísnou askézí a originální modifikací poustevnického ideálu v podobě konceptu *peregrinatio*, dobrovolného exilu „pro Krista“.

Peregrinatio pro Christi bylo prováděno dosti rozmanitě.¹⁷²⁹ Někteří je naplňovali doživotním exilem z Irska bez návratu (Kolumbán), někteří dlouhodobým exilem s občasnými krátkodobými návraty na irskou pevninu (Kolumba), či dokonce dočasným putováním s následným trvalým návratem do Irska (Cormac). *Peregrinatio* nemuselo pravděpodobně vždy nutně znamenat ani reálné putování, nýbrž pouze „stav bytí“.¹⁷³⁰ Ti, kdo skutečně putovali, cestovali někdy takřka zcela mimo společnost (např. na četné menší ostrovy v blízkosti Irska), jindy naopak do podstatně zalidněnějších oblastí než samo Irsko (např. do Galie). Později dokonce *peregrinatio* nemuselo být nutně úzce spjata ani s jinak typickou přísně asketickou praxí, ale mohlo být i cestou za větším uplatněním učenců (okruh Sedulia Scotta).¹⁷³¹ Z pohledu vývoje misijního ideálu představovalo jeho nejvýznamnější provedení pochopitelně to, jež

¹⁷²⁰ Podrobněji viz např. CHARLES-EDWARDS, Thomas Mowbray. *Early Christian Ireland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000 či Ó CRÓININ, Daibhi. *Early Medieval Ireland 400-1200*. London: Longman, 1995 či BHREATHNACH, Edel. *Ireland in the Medieval World, AD 400-1000: Landscape, Kingship and Religion*. Dublin: Four Courts Press, 2014.

¹⁷²¹ Viz např. CHARLES-EDWARDS, *Early Christian Ireland*, s. 241-281.

¹⁷²² Podrobněji viz např. THOM, *Early Irish Monasticism*.

¹⁷²³ K počátkům a ranému vývoji irského mnišství přibližně do poloviny 7. století viz např. klasickou studii RYAN, John. *Irish Monasticism: Origins and Early Development*. New York: Longmans, Green and Co., 1931.

¹⁷²⁴ Sám Patrik svými slovy dokládá, že výrazně propagoval celibát a že z mnohých Irů se jeho působením stali mniši (*Conf. Patricii* 41), zvláště zmiňuje mnohé urozené Iry, kteří se oddali asketickému ideálu (*Ad Cor.* 12).

¹⁷²⁵ K Finianovi podrobněji viz HUGHES, Kathleen W. *S. Finnian of Clonard*. London, 1951. Dissertation. Royal Holloway, University of London.

¹⁷²⁶ Viz DUMVILLE, David N. Gildas and Uinniau. In: LAPIDGE, Michael – DUMVILLE, David N. (eds.). *Gildas: New Approaches*. Cambridge: Boydell Press, 1984, s. 207-214, srov. také BROWN, T. Julian. The Irish elements in the Insular system of scripts to circa A.D. 850. In: LÖWE, Heinz (ed.). *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*. Sv. 1. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, s. 101-119. Ke Gildovi podrobněji viz HIGHAM, Nick J. *English Conquest: Gildas and Britain in the Fifth Century*. Manchester: Manchester United Press, 1994, a zejména LAPIDGE, Michael – DUMVILLE, David N. (eds.). *Gildas: New Approaches*. Cambridge: Boydell Press, 1984.

¹⁷²⁷ Srov. BHREATHNACH, *Ireland in the Medieval World*, s. 40.

¹⁷²⁸ PETRONE, M. Alguns aspectos do monasticismo irlandês, através da “História Ecclesiástica Gentis Anglorum” do Venerável Beda. *Revista da História* 8/18 (1954), s. 279.

¹⁷²⁹ JOHNSTON, Elva. Exiles from the Edge? The Irish contexts of *peregrinatio*. In: FLECHNER, Roy – MEEDER, Sven M. (eds.). *The Irish in Early Medieval Europe: Identity, Culture and Religion*. New York: Palgrave Macmillan, 2016, s. 40. K dalšímu vývoji podrobněji viz např. HUGHES, Kathleen. The Changing Theory and Practice of Irish Pilgrimage. *Journal of Ecclesiastical History* 11/2 (1960), s. 143-151.

¹⁷³⁰ RITARI, Katja. Holy Souls and a Holy Community: The Meaning of Monastic Life in Adomnán's Vita Columbae. *Journal of Medieval Religious Cultures* 37/2 (2011), zejm. s. 134.

¹⁷³¹ Ó CRÓININ, *Early Medieval Ireland 400-1200*, s. 224-226 a MEEDER, Irish *peregrinatio* and Cultural Exchange, s. 439-440.

bývalo někdy spjato s jistou formou misijní činnosti, což bylo *peregrinatio* uskutečňující se dlouhodobým či doživotním exilem z Irsku¹⁷³² a úzce spjaté se striktní askezí.¹⁷³³

Koncept *peregrinatio* vyvřel z vícero zdrojů: z asketické tradice, irských společenských podmínek a z Písma, přičemž jisté „mlhavé“ prvopočátky irského misijně-asketického ideálu *peregrinatio* lze zřejmě hledat již u Patrika, kombinujícího novozákonní ideál s mnišskou tradicí. Tento irský koncept představoval zřejmě jisté přeznačení Augustinova pojetí života jako putování jedince směrem k *habitatio domini*,¹⁷³⁴ mělo tudíž být též jakýmsi celoživotním putování do nebeské vlasti, k Bohu, vstříc vlastní spáse,¹⁷³⁵ v němž samotné reálné putování, cestování představovalo pozemské cvičení se a káznění se – zdokonalování se „nebezpečími a putováními“ v přesvědčení, že k spáse potřebná dokonalost není možná bez „výcviku“.¹⁷³⁶ *Peregrinatio* tak bylo považováno za formu dlouhodobého, či ideálně celoživotního pokání,¹⁷³⁷ přičemž pokání irští mniši chápali v souladu s pojetím Jana Kasiána jako lék pro duši, projevující se chronickou nemocí, jejímiž symptomy jsou hříchy.¹⁷³⁸ Pokání mělo být v mnišském prostředí uskutečňováno askezí – a *peregrinatio* pak bylo mezi iroskotskými mnichy chápáno jako askeze vrcholná.

Peregrinatio též představovalo řešení absence mučednictví: v Irsku, získaném pro křesťanství oproti mnoha jiným oblastem zřejmě téměř bez mučedníků,¹⁷³⁹ na místě krvavého mučednictví raných křesťanů stálo mučednictví asketické:¹⁷⁴⁰ dobrovolné opuštění vlastního majetku, blízkých lidí i společenských vazeb a privilegií.¹⁷⁴¹ Když nebylo „k dispozici“ mučednictví, mělo *peregrinatio* představovat nejlepší možnou alternativu.¹⁷⁴² Dobrovolný exil Irům zároveň nahrazoval poušť raných křesťanských poustevníků. Cormac ua Liatháin, jenž se prý plavil po mořích a marně „hledal svou poušť“,¹⁷⁴³ je dokladem o touze irských mnichů po naplnění egyptského poustevnického ideálu.¹⁷⁴⁴ Odchod do pouště byl tak přeznačen buď na

¹⁷³² Srov. např. V. Columbani 1,3.

¹⁷³³ K přísné askezi vlastní irskému mnišství viz AUSLANDER, Living with a Saint.

¹⁷³⁴ Srov. BRITO-MARTINS, Manuela. The Concept of *peregrinatio* in Saint Augustine and its Influences. In: NAPRAN, Laura – VAN HOUTS, E. (eds.). *Exile in the Middle Ages: Selected Proceedings from the International Medieval Congress, University of Leeds, 8-11 July 2002*. Turnhout: Brepols Publishers, 2004, s. 83-94.

¹⁷³⁵ Srov. COLUMBANUS HIBERNUS. *Instructio* 8,2.

¹⁷³⁶ *Ibid.* 4,2.

¹⁷³⁷ SANTOS, Dominique – ALVES CORREA, Leonardo. *Peregrinatio et penitentia* no livro I da *Vita Columbae* de Adomnán (séc. VII). *Brathair* 15/1 (2015), s. 135. Viz též příklad Macc Cuilla (MIURCHÚ MACCUTINUS. *Vita sancti Patricii* 1,23,12-15).

¹⁷³⁸ O'LOUGHLIN, Thomas. Penitentials. In: DUFF, Séan (ed.). *Medieval Ireland: An Encyclopedia*. Abingdon: Routledge, 2005, s. 372.

¹⁷³⁹ SUCHÁNEK – DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 134.

¹⁷⁴⁰ SANTOS – ALVES CORREA, *Peregrinatio et penitentia*, s. 143.

¹⁷⁴¹ Viz homilii z Cambrai, nejstarší dochovanou irskou homilií (*In nomine Dei summi*). Srov. také STANCLIFFE, Clare E. Red, White and Blue Martyrdom. In: WHITELOCK, Dorothy – MCKITTERICK, Rosamund – DUMVILLE, David N. (eds.). *Ireland in Early Medieval Europe: Studies in Memory Kathleen Hughes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, s. 21-46.

¹⁷⁴² Viz MEEDER, *Irish peregrinatio and Cultural Exchange*, s. 437.

¹⁷⁴³ V. *Columbae* 1,6 a 2,43; srov. také 1,20, kde obdobně poušť hledá Baitan, či *Vita sancti Albei episcopi in Imlech* 49 a 54.

¹⁷⁴⁴ Srov. LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 46.

„bloudění“ na moři, hledání „pouště v oceánu“ (*herimum in ociano*),¹⁷⁴⁵ nebo na vzdání se společenských vazeb a odchod do „pustiny“ exilu.

Vysvětlení skutečnosti, že irské křesťanství spatřovalo svůj vrchol v dobrovolném exilu, který ztotožnilo s pokáním, mučednictvím i naplněním poustevnického ideálu, je třeba hledat v lokální společenské podmíněnosti. Irsko bylo organizované na základě klanové příslušnosti: každý jednotlivec měl své pevné místo, byl pevně ukotven ve svém klanu.¹⁷⁴⁶ Dokonce i jeho status před zákonem byl určován jeho pozicí v rámci klanu.¹⁷⁴⁷ Pokud byl tedy někdo z tohoto kontextu vytržen, znamenalo to pro něj omezení práv a sociální nevýhody.¹⁷⁴⁸ Exil, respektive vyhnanství tak představovalo nejtěžší trest: trvalé vyhnanství, někdy v podobě posazení na loď bez vesel a ponechání „moři a Boží milosti“,¹⁷⁴⁹ bylo trestem za nejhorší provinění jako incest, zoofilie či vražda příbuzného.¹⁷⁵⁰ *Peregrinatio*, tj. dobrovolný exil, však zároveň přinášelo volnost pohybu, v irské společnosti této doby vyhrazenou jen pro elity.¹⁷⁵¹ *Peregrinatio* v sobě tudíž spojovalo trest, pokoření či pokání i nabytí privilegií: ponížením se a přijetím „trestu“ dobrovolného exilu tak vlastně docházelo k povýšení statusu jedince, což podle mého názoru záměrně velmi souznělo s prvocírkevním pojetím obrácení, kde uznání vlastní hříšnosti a zavrženíhodnosti¹⁷⁵² mělo vést k naprostému pokoření se před Bohem, vzdání se dosavadního „starého“ života¹⁷⁵³ a úplného „vydání se“ Kristu,¹⁷⁵⁴ jež mělo však mít za následek Boží přijetí za „syna“,¹⁷⁵⁵ a tedy povýšení statusu¹⁷⁵⁶ z „otroka hříchu“¹⁷⁵⁷ na „Boží dítě“,¹⁷⁵⁸ dokonce „dědice“. ¹⁷⁵⁹

Nápodobu prvotní církve pak iroskotští putující mniši umocnili vlastní identifikací jako „cizinců“ na tomto světě:¹⁷⁶⁰ měli uskutečnit takové vykořenění se z vlastních rodinných a společenských vazeb, že se stali jednou provždy cizinci, ať již byli kdekoli. V pro svou dobu neobvyklé síle tak oživilo novozákonní chápání křesťanů jako „cizinců“¹⁷⁶¹ či „vyslanců“¹⁷⁶² na

¹⁷⁴⁵ V. Columbae 1,6. Či „pouště na moři“ (*in mari herimum*), *ibid.* 1,20.

¹⁷⁴⁶ Viz BYRNE, Francis J. Tribes and Tribalism in Early Ireland. *Ériu* 22 (1971), s. 128-166.

¹⁷⁴⁷ KELLY, Fergus. *A Guide to Early Irish Law*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1988, s. 1-16.

¹⁷⁴⁸ CHARLES-EDWARDS, Thomas Mowbray. The Social Background to Irish *peregrinatio*. *Celtica: Journal of the School of Celtic Studies* 11 (1976), s. 43-59.

¹⁷⁴⁹ BYRNE, Mary E. On the Punishment of Setting Adrift. *Ériu* 11 (1932), s. 97-102. Srov. také REINHARD, J. R. Setting Adrift in Mediaeval Law and Literature. *PMLA* 56/1 (1941), s. 33-68.

¹⁷⁵⁰ SUMPTION, Jonathan. *The Age of Pilgrimage: The Medieval Journey to God*. New Jersey: Paulist Press, 2003, s. 142.

¹⁷⁵¹ Srov. JOHNSTON, Elva. *Literacy and Identity in Early Medieval Ireland*. Woodbridge: Boydell Press, 2013, s. 72.

¹⁷⁵² Viz Řím 3:23, srov. také Lk 18:13-14.

¹⁷⁵³ Ef 4:22, srov. také Lk 17:33 či Lk 14:33

¹⁷⁵⁴ Srov. Gal 2:20 či Řím 12:1.

¹⁷⁵⁵ Srov. Řím 8:15.

¹⁷⁵⁶ Srov. Mt 19:27-30.

¹⁷⁵⁷ Řím 6:17.

¹⁷⁵⁸ 1J 3:1.

¹⁷⁵⁹ Řím 8:17.

¹⁷⁶⁰ Srov. např. slova o „nebeské domovině“ ve V. Columbae 1,2.

¹⁷⁶¹ 1Pt 2:11.

¹⁷⁶² 2Kor 5:20.

zemi, jejichž vlast je v nebesích.¹⁷⁶³ Přesvědčení irských mnichů o vlastním věrném napodobování vzoru prvotní církve dokládají Kolumbánova slova, jež adresoval roku 613 římskému biskupovi Bonifácovi IV.: Ideální křesťanství, to, které zachovává čistotu rané církve co do víry i praxe, je podle Kolumbána k nalezení právě v Irsku.¹⁷⁶⁴ Kolumbán též tvrdil, že k nalezení Boha, od něhož jsou křesťané na tomto světě dle něj dočasně vzdáleni, jelikož přebývají ve svém těle,¹⁷⁶⁵ je nutné opustit své rodiště,¹⁷⁶⁶ ve zřejmé snaze o náležitě „následování Krista“ dle novozákonních výroků jako například „A každý, kdo opustil domy nebo bratry nebo sestry nebo otce nebo matku nebo děti nebo pole pro jméno mé, stokrát víc dostane a bude mít podíl na věčném životě“.¹⁷⁶⁷

Irské *peregrinatio* ovšem zřejmě nebylo formováno pouze novozákonními biblickými výroky, respektive vzorem prvotní církve, nýbrž zároveň slovy Starého zákona. Jonáš z Bobbia interpretuje Kolumbánův odchod z Irska jako poslechnutí příkazu daného Bohem Abramovi,¹⁷⁶⁸ tj. srovnává jej s Abramovým opuštěním rodného města Ur a vydáním se vstříc Zaslíbené zemi jednak v poslušnosti Božímu požadavku, jednak v očekávání naplnění Božích příslibů.¹⁷⁶⁹ Ztotožnění se starozákonním Abrahamem lze považovat za zásadní motivaci v popisech nejen Kolumbánova, ale též Kolumbova rozhodnutí.¹⁷⁷⁰ Názorným dokladem, že se na formování konceptu *peregrinatio* podílela i starozákonní inspirace, může být *Plavba svatého opata Brendana*, podle níž zamýšleným cílem Brendanova putování měla být „Zaslíbená země světců“.¹⁷⁷¹ Specificky irské pojetí je názorně patrné již z toho, že je vykreslena jako ostrov na moři. Zároveň je z textu ovšem zřejmé, že touto Zaslíbenou zemí se míní nebe, tj. novozákonní „nebeská vlast“, respektive augustinovské *habitatio domini*.

Ve své době značně populární *Plavba svatého opata Brendana* zároveň představuje ilustrativní příklad *peregrinatio* zcela bez misijních konotací. Opat Brendan podle textu dlouho „bloudil“ po moři,¹⁷⁷² přičemž vlastní loď nechával často plout bez toho, aby ji kormidloval, ve snaze ponechat na Bohu, kam se doplaví.¹⁷⁷³ Nejenže podle spisu nevyvíjel námahu, aby přirazil k ostrovům, které při své plavbě „potkal“, dokonce se těm, které neobývali křesťané, ale pohané, prý úmyslně vyhýbal.¹⁷⁷⁴ A o žádné misijní aktivitě putujícího Brendana se text vůbec

¹⁷⁶³ Fp 3:20 či Žd 13:14, srov. také Žd 11:16 či J 17:16.

¹⁷⁶⁴ COLUMBANUS HIBERNUS. *Ep.* 5,1-2.

¹⁷⁶⁵ Tak s citací 2Kor 5:6, viz COLUMBANUS HIBERNUS. *Instructio* 4,3.

¹⁷⁶⁶ *Idem.* *Ep.* 2,6.

¹⁷⁶⁷ Mt 19:29.

¹⁷⁶⁸ V. Columbani 9.

¹⁷⁶⁹ Gn 12:1-3.

¹⁷⁷⁰ AIST, Rodney. Pilgrimage in the Celtic Christian Tradition. *Perichoresis: The Theological Journal of Emanuel University* 15/1 (2017), s. 3-19.

¹⁷⁷¹ *Nauigatio sancti Brendani abbatis* 1-2.

¹⁷⁷² *Ibid.* 12.

¹⁷⁷³ *Ibid.* 15.

¹⁷⁷⁴ *Ibid.* 23.

nezmiňuje. *Peregrinatio* tudíž nebylo nutně (a snad dokonce ani většinou) spjaté s misíí, rozhodně samo o sobě nebylo vyloženo misijním konceptem.

Misijní přesah *peregrinatio* přesto nezřídka mělo. Vrcholnými představiteli ideálu *peregrinatio* spjatého s misíí pak byli mniši Kolumba a Kolumbán. V případě Kolumby představovalo *peregrinatio* dle tradice pokání za pobití nepřátel v bitvě, po které mu měl být určeno přivést ke Kristu stejné množství duší, jako jich měl na svědomí. Roku 563 tak prý s dvanácti učedníky (ve zřetelné nápodobě novozákonního vzoru) odešel do exilu na ostrov Iona, zakládal kláštery a podle Bedy¹⁷⁷⁵ získal pro křesťanství Pikty.¹⁷⁷⁶ Podle o necelé století později píšícího Adomnána se Kolumba také výrazně projevoval charismaticky: *Život Kolumby* je proto plný proroctví, zázraků a vizí.¹⁷⁷⁷ Jakkoli se zdá být přesvědčivé, že primárním zájmem Kolumby nebylo šíření křesťanství jako takového, ale hlavně zakládání klášterů, a tudíž šíření mnišského ideálu, jemu připisovaný podíl na konverzi Piktů¹⁷⁷⁸ svědčí o tom, že součástí jeho činnosti pravděpodobně bylo i misijní působení.

Nejslavnější a z hlediska misijního působení i zdaleka nejdůležitější z irských dobrovolných exulantů pak byl Kolumbán,¹⁷⁷⁹ prezentující rozvinutý ideál *peregrinatio* ve svých spisech a předkládaný v záhy po jeho smrti sepsané *vita* jako vrcholný představitel tohoto konceptu. Jeho hagiograf Jonáš z Bobbia dává hned na počátku svého vypravování o Kolumbánovi jeho později popisovanému dobrovolnému exilu jasně misijní směřování, když tvrdí, že Kolumbán byl již od početí Bohem předurčen, aby se stal „světlem světa“.¹⁷⁸⁰ Kolumbánovo sdělení pak má být přesvědčivé nejen díky jeho výmluvnosti a jeho osobnímu příkladu,¹⁷⁸¹ ale také pro prokazování se charismatickými projevy: uzdravováním¹⁷⁸² či vymytáním.¹⁷⁸³ Jednoznačně misijní náplň putování poté Jonáš zdůrazňuje opakovaně, ilustrativně například při svém sdělení o Kolumbánově vyplutí s dvanácti společníky na cestu.¹⁷⁸⁴ „Všude, kam šel... hlásal evangelium.“¹⁷⁸⁵ Prý zvažoval i cestu ke Slovanům, kteří

¹⁷⁷⁵ *HEgA* 3,4.

¹⁷⁷⁶ K osobě a působení Kolumby podrobněji viz zejm. SIMPSON, W. Douglas. *The historical Saint Columba*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1963; BROUN, Dauvit – CLANCY, Thomas Owen (eds.). *Spes Scotorum – Hope of Scots: Saint Columba, Iona and Scotland*. Edinburgh: T & T Clark, 1999 či BULLOUGH, Donald A. Columba, Adomnan and the Achievement of Iona: Part I. *Scottish Historical Review* 43/136II (1964), s. 125-130; *idem*. Columba, Adomnan and the Achievement of Iona: Part II. *Scottish Historical Review* 44/137I (1965), s. 17-33 či KOSIŃSKI, Łukasz. Młodość i wychowanie świętego Kolumbana Starszego. *Roczniki Teologiczne* 4 (2015), s. 5-22.

¹⁷⁷⁷ Srov. V. Columbae *passim*.

¹⁷⁷⁸ Srov. CHARLES-EDWARDS, *Early Christian Ireland*, s. 299-308.

¹⁷⁷⁹ Ke Kolumbánovi a jeho působení podrobněji viz LAPIDGE, Michael. *Columbanus: Studies on the Latin Writings*. Woodbridge: Boydell Press, 1997 či Ó FIAICH, Tomás. *Columbanus in his Own Words*. Dublin: Veritas Publications, 1974.

¹⁷⁸⁰ V. Columba 6.

¹⁷⁸¹ *Ibid.* 11.

¹⁷⁸² Např. *ibid.* 39.

¹⁷⁸³ Např. *ibid.* 40.

¹⁷⁸⁴ *Ibid.* 10.

¹⁷⁸⁵ *Ibid.* 11.

se podle něj dosud s křesťanstvím „nesetkali“,¹⁷⁸⁶ primárně se ale zaměřoval na oblasti „oficiálně“ již křesťanské, pokřesťanštěné ovšem podle Jonáše značně povrchně.¹⁷⁸⁷

Kolumbánovo *peregrinatio* ovšem nepramenilo jen z přijetí misijního poslání. I z Jonášova idealizovaného popisu prosvítá zájem o vlastní spásu, jehož souvislost s dobrovolným exilem je vysvětlována jednak odkazem na novozákonní slova „Kdo miluje otce a matku více nežli mne, není mne hoden“,¹⁷⁸⁸ jednak hrozbou „podlehnutí tělesným svodům“ a v podobě uzavření manželství.¹⁷⁸⁹ Výrazně přítomný je v Jonášově popisu i poustevnický ideál: přísné asketické umrtvování těla v irském klášteře prý Kolumbánovi nečinilo sebemenší obtíže, pročez měl chtít pokročit k vyššímu stupni askeze, k přeznačenému naplnění poustevnického ideálu v podobě exilu,¹⁷⁹⁰ kde prý pravidelně vyhledával samotu¹⁷⁹¹ a věnoval se přísné askezi.¹⁷⁹² To do značné míry potvrzují i vlastní Kolumbánovy texty. Podle Kolumbána bylo pro osobní nalezení Boha nutné zřeknout se svého rodného města a hledat osamělé místo „pro Krista“,¹⁷⁹³ *peregrinatio* sám označoval za celoživotní putování do nebeské vlasti,¹⁷⁹⁴ tj. ztotožňoval je s konáním vlastní spásy, respektive je identifikoval jako k zajištění spásy nezbytné cvičení a kázně.¹⁷⁹⁵ Nad možnost participace na fungování franské církve kladl klid na vlastní asketické konání spásy, když prosil, aby se nemusel účastnit synodu, ale bylo mu umožněno žít v tichu lesů a modlit se.¹⁷⁹⁶ Tvrdil navíc, že žádá jen o to, co praktikoval již mnoho let předtím¹⁷⁹⁷ – praktikování vlastní askeze tak očividně upřednostňoval i před misijní či christianizační aktivitou.

Nepřekvapuje proto, že jeho primárním záměrem bylo opět šíření křesťanského asketického ideálu, nikoli vyloženě činnost misijní: Kolumbán vybízel k umrtvování tělesných žádostí a přísnému pokání a pro ty, kdo jeho slova přijímali, zakládal podle Jonáše kláštery s přísnou řeholí a společným majetkem po vzoru první jeruzalémské církve.¹⁷⁹⁸ „Kolumbánova založení na kontinentě... mohou být považována za *deserta*, izolované ostrovy v moři odlišnosti. Kolumbán a Jonáš ve svých spisech představují disfunkční a absentující franskou církev, postrádající energii i kázeň – což je zjevné zkreslení skutečnosti –, jako (nepřátelské) prostředí, v němž světec založil odpočívadlo na svém trvalém *peregrinatio*. Kolumbán se

¹⁷⁸⁶ *Ibid.* 56.

¹⁷⁸⁷ *Ibid.* 11.

¹⁷⁸⁸ Mt 10:37. Viz V. Columbani 8.

¹⁷⁸⁹ *Ibid.* 7-8.

¹⁷⁹⁰ Srov. *ibid.* 9.

¹⁷⁹¹ Viz např. *ibid.* 16 a 20.

¹⁷⁹² Viz např. *ibid.* 14.

¹⁷⁹³ COLUMBANUS HIBERNUS. *Ep.* 2,6.

¹⁷⁹⁴ *Idem. Instructio* 8,2.

¹⁷⁹⁵ *Ibid.* 4,2.

¹⁷⁹⁶ *Idem. Ep.* 2,5.

¹⁷⁹⁷ *Ibid.*

¹⁷⁹⁸ Např. V. Columbani 11 a 17.

očividně nemísil s tamní společností, jelikož byl, vyjádřeno jeho vlastními slovy adresovanými papeži Bonifácovi IV. († 615), ideálním křesťanem „jako všichni Irové“, žijícím na kraji světa, prostý poskvrny hereze a zachovávající víru a praxi pravotní apoštolské církve.“¹⁷⁹⁹ Pouze takřikajíc vedlejším dopadem tak mělo být hlubší pokřesťanstění těch, kdo se nebyli ochotni stát mnichy, v reakci na – ne vždy neproblematickou¹⁸⁰⁰ – interakci s Kolumbánem: zejména šlechticů¹⁸⁰¹ (ale i kléru),¹⁸⁰² jež Kolumbán potřeboval a jejichž podpory využíval¹⁸⁰³ opět primárně k tomu, aby mohl zakládat kláštery, respektive aby jím založeným klášterům zajistil přiměřené bezpečí a autonomii.

I Kolumbán, vrcholný proponent „misijního“ ideálu *peregrinatio*, tak nebyl primárně misionář, i v jeho případě je ve skutečnosti nepřesné a „předčasné“ hovořit o misijním ideálu. Jeho *peregrinatio* zůstávalo i přes Jonášovo zdůraznění misijního aspektu Kolumbánova působení variací ideálu asketického, účelem jehož naplnění bylo primárně zajištění vlastní spásy a sekundárně pak šíření vlastní asketické praxe, nikoli proselytizace nekřesťanů. Přesto je nutné konstatovat, že Kolumbánovo *peregrinatio*, podobně jako v případě některých dalších iroskotských mnichů, mělo i vskutku misijní přesah, a to záměrně. Nabízí se proto otázka, proč došlo k inkorporaci misijních aktivit do tohoto ideálu. Odpověď lze podle mého názoru nalézt v dalším populárním textu, *Přechodu blaženého Fursy*. To, že jde o *vita*, věnující se světci uskutečňujícímu *peregrinatio*, dává autor zřetelně najevo hned na začátku: Fursa podle něj opustil rodiče i vlast.¹⁸⁰⁴ Posléze tato hagiografie zmiňuje andělský pokyn adresovaný Fursovi, vybízející jej prý, aby kázal všem lidem, aby mohla proběhnout změna jejich smýšlení.¹⁸⁰⁵ Fursa měl být nadpřirozeně vyslán šířit potřebu usvědčení hříšníků, aby mohli prožít hořkost poznání vlastních vin, být očištěni a žili následně zbožně.¹⁸⁰⁶ V důsledku tohoto vidění se měl Fursa vydat kázat evangelium¹⁸⁰⁷ do Skotska¹⁸⁰⁸ i Anglie,¹⁸⁰⁹ charismatickými projevy¹⁸¹⁰ „a příkladem svých ctností nebo působivým kázáním“ obrátit „mnoho nevěřících ke Kristu“.¹⁸¹¹ Následně měl prý putovat i do Galie, být zde přijat Chlodvíkem a založit zde klášter.¹⁸¹²

¹⁷⁹⁹ MEEDER, Irish *peregrinatio* and Cultural Exchange, s. 438-439.

¹⁸⁰⁰ Napětí mezi Brunhildou a Kolumbánem (srov. V. Columbani 31-33) mohlo být konfliktem o vliv na krále Theudericha II. Následný spor mezi Theuderichem II. a Kolumbánem, kdy se Kolumbána král prý opakovaně a neúspěšně snažil zbavit a odeslat jej, pokud možno, zpět do Irska (*ibid.* 35-36.47), se dle textu zdá být z nemalé části zapříčiněn Kolumbánovými sympatiemi k Chlotarovi, jehož následně proti Theuderichovi podporoval (srov. *ibid.* 48).

¹⁸⁰¹ Srov. *ibid.* 22.

¹⁸⁰² Srov. *ibid.* 24.

¹⁸⁰³ MEEDER, Irish *peregrinatio* and Cultural Exchange, s. 435-436.

¹⁸⁰⁴ *Transitus beati Furseti* 1,5.

¹⁸⁰⁵ *Ibid.* 6,10.

¹⁸⁰⁶ *Ibid.* 6,12.

¹⁸⁰⁷ *Ibid.* 6,26.

¹⁸⁰⁸ *Ibid.* 7,6.

¹⁸⁰⁹ *Ibid.* 7,7.

¹⁸¹⁰ *Ibid.* 6,36.

¹⁸¹¹ *HEgA* 3,15.

¹⁸¹² *Ibid.*

Fursovo *peregrinatio* tak mělo mít zřetelně misijní náplň, jakkoli Beda opět zdůrazňuje rovinu asketickou, když tvrdí, že Fursa „vybudoval... vlastní klášter, aby se v něm mohl věnovat studiu věcí nebeských s větší volností.“¹⁸¹³ Ani Beda však misijní aspekt Fursova působení nesnižuje, zatímco *Přechod blaženého Fursy* jej vyloženě akcentuje.

Zásadní pro porozumění příčiny spojení *peregrinatio* s misijním ideálem pak podle mého názoru je sdělení této *vita* o kontextu andělské pobídky Fursy ke kázání nevěřícím.¹⁸¹⁴ Fursa měl podle textu nejprve vizi velikého ohně, z něhož na něj démoni vyhodili hořícího muže, který jej popálil.¹⁸¹⁵ Ukázalo se prý, že se jednalo o muže, který před smrtí Fursovi odkázal své oblečení.¹⁸¹⁶ Anděl měl hořícího muže odhodit zpět do ohně a odmítnout námitky démona, podle nichž by měl shořet i ten, kdo tohoto muže přijal tím, že se od něj nechal obdarovat.¹⁸¹⁷ Své počínání měl anděl zdůvodnit tím, že Fursa dar nepřijal z chamtivosti, nýbrž v zájmu záchrany duše tohoto hříšného muže¹⁸¹⁸ – načež prý oheň uhasl.¹⁸¹⁹ Kdyby však Fursovou motivací k přijetí daru nebyl zájem o záchranu duše tohoto muže, tj. nebýt takříkajíc misijního Fursova zájmu při interakci s dotyčným, nejenže by „neshořel“ mužův trest, ale navíc by jej musel podle textu trpět i Fursa.¹⁸²⁰ A na andělské vysvětlení pak ve spisu přímo navazuje pobídka k „volání všech k pokání“, tj. k misijní činnosti.¹⁸²¹

Z podání podle mého názoru vyplývá, že alespoň někteří irští mniši došli k chápání, podle něžž v rámci konání vlastní spásy dle ideálu *peregrinatio* bylo možné „legitimizovat“ vlastní přebývání na světě a ve společnosti (byť v exilu) jedině zájmem o spásu druhých. Například z Adománových slov o Cormacovi se zdá, že varianta absolutní samoty – v případě Cormaca na moři¹⁸²² – byla poměrně záhy shledána být problematickou, neefektivní a nevhodnou.¹⁸²³ Dle Kolumbána tyto úteky do úplné samoty dokonce představovaly porušení mnišského slibu, jelikož z principu probíhaly bez svolení příslušného opata.¹⁸²⁴ Jestliže však naprosté oproštění se od okolního světa nepřipadalo do úvahy, vyvstávala otázka, jak zajistit, aby mnich nebyl hříšným světem poskvřen, a tak v důsledku zbaven spásy – a opakovanou¹⁸²⁵ odpovědí

¹⁸¹³ *Ibid.*

¹⁸¹⁴ Viz *Transitus beati Furseti* 6,3-12.

¹⁸¹⁵ *Ibid.* 6,3.

¹⁸¹⁶ *Ibid.* 6,4.

¹⁸¹⁷ *Ibid.* 6,5-7. Viz též Bedou uváděná démonova slova: „Neodhánějte toho, koho jste dříve přijímali! Neboť jako jste brali majetek toho hříšníka, berte také podíl na jeho trestech!“ (*HEgA* 3,15).

¹⁸¹⁸ *Transitus beati Furseti* 6,8. A expresivnější Bedovo znění: „Nebral to z lakoty, nýbrž aby zachránil jeho duši!“ (*HEgA* 3,15).

¹⁸¹⁹ *Transitus beati Furseti* 6,8.

¹⁸²⁰ Srov. *ibid.* 6,9.

¹⁸²¹ *Ibid.* 6,10 a 12.

¹⁸²² V. Columbae 1,6 a 2,42.

¹⁸²³ FOLLETT, Westley. An Allegorical Interpretation of the Monastic Voyage Narratives in Adomán's „Vita Columbae“. *Eolas: The Journal of the American Society of Irish Medieval Studies* 2 (2007), s. 22-24.

¹⁸²⁴ COLUMBANUS HIBERNUS. *Ep.* 1.

¹⁸²⁵ Viz též *Transitus beati Furseti* 5,16.18 – a viz opět navazující pokyn „proto běž a ohlašuj slovo Boží...“ (*ibid.* 5,25).

poskytnutou v *Přechodu blaženého Fursy* je zájem o záchranu duší těch, s nimiž se mnich setkává. Výsledně tak mnich usilující o vlastní spásu nemůže podle tohoto díla přestat šířit evangelium, aby svou spásu neohrozil.¹⁸²⁶ Odpočinek od misijní činnosti schvaluje autor díla pouze tehdy, když mnich odchází ze společnosti a stává se poustevníkem,¹⁸²⁷ tj. když dočasně ukončuje svou interakci se světem kolem sebe – a uchyluje se například do „ticha lesů“ a k modlitbě jako Kolumbán.¹⁸²⁸

Jelikož se koncept *peregrinatio* nepojil s misijní činností vždy a nezbytně, je třeba konstatovat, že se toto pojetí, přisuzující misi legitimizační roli pro přebývání mnicha ve světě, neprosadilo absolutně. Přesto si je ovšem troufám identifikovat jako „teologické“ zdůvodnění pro časté spojení *peregrinatio* s misijní praxí. Zároveň se však snad nabízí i doplňující, „přízemnější“ vysvětlení četné „misijní“ aktivity iroskotských mnichů, spočívající ve snaze zajistit přežití iroskotského mnišství tváří v tvář pocíťovaným hrozbám jeho rozšířením i do méně politicky nestabilních oblastí. Ostatně, i Fursa prý předvídal možný úpadek či zánik mnišství na britských ostrovech kvůli nájezdníkům, což měl být důvod jeho odchodu do Galie, kde prý vystavěl nový klášter.¹⁸²⁹ Tato motivace by částečně vysvětlovala, proč se mnohdy „misijní“ aktivita iroskotských mnichů omezovala na šíření vlastního pojetí křesťanské askeze.

Irské *peregrinatio* nebylo tedy inherentně spojeno s misíí, a pokud se někteří jeho proponenti misijní činnosti věnovali, často necílili primárně na rozšíření křesťanství v dosud pohanských oblastech, ale na expanzi vlastního pojetí křesťanské askeze v již alespoň dílčím způsobem christianizovaných oblastech. Misijní potenciál iroskotského mnišství též narážel na limity v podobě odlišností irské církve od církve římské,¹⁸³⁰ na nichž Irové lpěli,¹⁸³¹ považovaných posléze za bludné, jakkoli irští křesťané nestáli v otevřené opozici proti římské církvi a římského biskupa uznávali jako hlavu křesťanstva.¹⁸³² Irské křesťanství také vzhledem ke svému přísně asketickému zaměření kladlo na konvertity větší nároky, než byli mnohdy dlouhodobě schopni či ochotni naplňovat.¹⁸³³ Irské misijní působení taktéž postrádalo důkladnější organizovanost,¹⁸³⁴ respektive nedokázalo „ovoce“ své práce dostatečně a životaschopně začlenit do funkčního církevního uspořádání: Irští mniši misijně prošli mnoha oblastmi, nezanechali však za sebou farní a biskupskou strukturu, pečující na každodenní bázi

¹⁸²⁶ *Ibid.* 7,8-9.

¹⁸²⁷ *Ibid.* 7,12-17.

¹⁸²⁸ COLUMBANUS HIBERNUS. *Ep.* 2,5.

¹⁸²⁹ *Transitus beati Furseti* 7,19-20.

¹⁸³⁰ Výpočet Velikonoc, tonsura apod. ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 210.

¹⁸³¹ KADLEC, Jaroslav. *Dějiny katolické církve*. 3 díly. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého v Olomouci, 1993, sv. II, s. 26.

¹⁸³² WORMALD, Patrick. The Venerable Bede and the „Church of the English“. In: *Idem. The Times of Bede: Studies in Early English Christian Society and its Historian*. Ed. Stephen BAXTER. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, s. 207.

¹⁸³³ SUCHÁNEK – DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 137.

¹⁸³⁴ ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 215.

o nové konvertity či novou horlivostí zapálené křesťany.¹⁸³⁵ Nevytvořili síť farností či biskupství, nýbrž pouze ojedinělé a z principu poněkud vyčleněné kláštery. Není proto divu, že se obyvatelé jimi úspěšně oslovených oblastí mnohdy zanedlouho přinejmenším částečně navraceli ke svým dřívějším zvyklostem.¹⁸³⁶ Tento rys irské misie byl dán souvislostí s poustevnickým ideálem, výsledné dílo se tak vždy soustředilo kolem jediné charismatické osoby bez živoucího a důsledného spojení s ostatní církví, a také skutečností, že misijní prvek byl vnímán jako druhotný – a to dokonce i v případě Kolumbána, o němž G. S. M. Walker výstižně tvrdil, že byl „mnichem povoláním, misionářem v důsledku okolností.“¹⁸³⁷

Misijní přesah ideálu *peregrinatio* přesto vedl k nezanedbatelným úspěchům. Exil iroskotských mnichů totiž neznamenal konec jejich aktivity, spíše naopak. Ti, kdo se vydali na *peregrinatio*, zakládali nové kláštery, mnohdy na území prakticky neobydleném (například na ostrovech v Atlantiku), ale často též na území již christianizovaném, a šířili tak své mnišství i křesťanství jak v oblastech „povrchně“ křesťanských, tak v oblastech ariánských či pohanských. Zejména v Galii byla výsledkem činnosti iroskotských mnichů skutečně jistá „vlna duchovního nadšení“,¹⁸³⁸ související se založením četných vlivných klášterů (například Luxeuil či Bobbio)¹⁸³⁹ a znamenající též jisté pokročení v pokřesťanství některých dosud nechristianizovaných Germánů¹⁸⁴⁰ i venkova,¹⁸⁴¹ příliš dosud neosloveného snahami o christianizaci shora, a zároveň dílčí pokrok i v hlubším pokřesťanství vládnoucí vrstvy.¹⁸⁴² Iroskotští dobrovolní exulanti tak významně ovlivnili další vývoj na kontinentě i v Británii, kde též hojně působili. Jelikož jejich primárním zájmem nebylo misijní působení,¹⁸⁴³ ale konání vlastní askeze, respektive vlastního pokání formou exilového putování, nelze irské *peregrinatio* považovat za nový misijní ideál. Přesto stojí se svým misijním přesahem na počátku jeho formování.

¹⁸³⁵ SUCHÁNEK – DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 139.

¹⁸³⁶ KADLEC, *Dějiny katolické církve* II, s. 26.

¹⁸³⁷ A to dokonce i v případě Kolumbána, srov. WALKER, G. S. M. St Columban: Monk or Missionary? *Studies in Church History* 6 (1970), s. 39-40.

¹⁸³⁸ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 45.

¹⁸³⁹ K vlivu Kolumbánem zřízených klášterů viz podrobněji např. RICHTER, Michael. *Bobbio in the Early Middle Ages: The Abiding Legacy of Columbanus*. Dublin: Four Courts Press, 2008.

¹⁸⁴⁰ Např. Alemanů, viz KASPRZAR, Konwersja na chrześcijaństwo plemion germanskich, s. 35.

¹⁸⁴¹ DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 173-174: „Mniši se zásadně ubírali vesnicemi, vyhýbali se městům, vyhledávali nejdivočejší lesní a horské oblasti. Daleko více než kázání biskupa nebo kněze ze vzdáleného města muselo na mysl venkovanů zapůsobit vystoupení těchto černě oděných asketů o příchodu nové moci, která je silnější než všichni přírodní duchové starého agrárního náboženství. Irští mniši byli navíc sami lidé z venkova, mající hluboký cit pro přírodu a její divokost... Těmto lidem vpravdě vděčí venkovské obyvatelstvo za svoje obrácení, neboť byli tak blízko jeho rolnické kultuře, že do ní mohli vlít ducha nového náboženství.“

¹⁸⁴² Srov. Kolumbánova napomenutí vládce k úpravě zvyklostí na dvoře (V. Columban 48).

¹⁸⁴³ JOHNSTON, *Exiles from the Edge*, s. 40.

Irsku geograficky blízka Británie se necelá dvě staletí po odchodu římských legií, jehož využily k invazi pohanské kmeny Anglů, Sasů a Jutů, vedle misijního přesahu dlouhodobější expanze irského mnišství stala též cílem významné vyložené misijní výpravy, vedené mnichem Augustinem.¹⁸⁴⁴ O uskutečnění této takzvané gregoriánské misie možná požádal kentský král Æthelberht, přesvědčený k tomuto kroku svou křesťanskou manželkou Bertou, jistě ji však zorganizoval a vyslal římský biskup Řehoř I. První, čtyřicetičlenná skupina misionářů dorazila do Kentu roku 597 a od Æthelberhta zde záhy získala povolení k veřejnému úsilí o proselytizaci Anglosasů. Pokřtít se zřejmě brzy po příjezdu misionářů nechal i sám kentský král. Druhá Řehořem vyslaná skupina, přivázející mimo jiné palium a materiální podporu, se připojila roku 601. Po smrti krále Æthelberhta se sice vzdmul proti křesťanství odpor, vedoucí k útěku mnoha církevních představitelů na kontinent, v polovině 7. století, v době smrti posledních z Řehořem vyslaných misionářů (Petronia a Honoria) již však byla pozice křesťanství v Kentu a v dalších oblastech na jihu Anglie stabilizovaná. V následujících desetiletích se pak křesťanství úspěšně šířilo dále na sever. Gregoriánská misie nebyla podle mého názoru podstatná jen pro pokřesťanstění Británie, ale také pro další vývoj misijního ideálu i pro formování mnišského misijního ideálu.

Řehořův původní záměr zřejmě spočíval ve vyslání Franků,¹⁸⁴⁵ jistě kvůli jejich příbuznosti s Anglosasy, a tudíž lepší znalosti poměrů. Tento plán však měl ztroskotat na jejich neochotě.¹⁸⁴⁶ Římský biskup proto zvolil personální složení mise založené na jemu pravděpodobně osobně známých (a věrných) mniších z římského kláštera sv. Ondřeje. Vzhledem k časové blízkosti a – s výjimkou právě iroskotských putujících mnichů – dosud neobvyklému mnišskému rázu Řehořem vyslané mise se vyložené nabízí hledat v jeho volbě mnichů, připravených na s vysláním související strasti svou asketickou praxí a nezatížené tolik sociálními vazbami či péčí o soukromý majetek, určitý (výslovně však nezmíněný) vliv vzoru či rychle se šířící pověsti¹⁸⁴⁷ iroskotských misionářů. Ostatně, jejich působení, respektive zejména Kolumbánovo, zřejmě bylo obdobně impulsem pro nové misijní aktivity galských křesťanů v Bavorsku.¹⁸⁴⁸ I Řehořem vyslaná a mnichem Augustinem vedená výprava se ovšem potýkala s neochotou: mniši se před přeplavením přes La Manche chtěli svého úkolu vzdát a

¹⁸⁴⁴ K Augustinovi z Canterbury podrobněji viz MACKINTOSH, Robin. *Augustine of Canterbury: Leadership, Mission and Legacy*. Norwich: Canterbury Press, 2013; SMITH, Adam. St Augustine of Canterbury in History and Tradition. *Folklore* 89/1 (1978), s. 23-28 či BING, Harold F. St. Augustine of Canterbury and the Saxon Church in Kent. *Archaeologia Cantiana* 62 (1949), s. 108-129.

¹⁸⁴⁵ LAMBERT, *Christians and Pagans*, s. 166. Obecně lze konstatovat, že Řehořovy snahy ovlivnit dění ve franské říši se setkaly s velmi omezenými úspěchy. Jeho pokus přimět je k odstranění církevních „zlořádů“ narazil na neochotu franských panovníků, KADLEC, *Dějiny katolické církve* II, s. 27.

¹⁸⁴⁶ LAMBERT, *Christians and Pagans*, s. 166.

¹⁸⁴⁷ Srov. V. Columbani 12 a 31.

¹⁸⁴⁸ ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 208-209.

vrátit se zpět do Říma.¹⁸⁴⁹ Na Řehořovo domlouvání a zřejmě též díky Řehořovým vlivem zajištěné podpoře ze strany franské církve,¹⁸⁵⁰ včetně participace franských překladatelů na misi, se však opět vydali na cestu.¹⁸⁵¹ Gregoriánská mise tak nebyla ryze mnišským podnikem a na rozdíl od iroskotského *peregrinatio* nebylo jejím klíčovým záměrem zakládání klášterů a šíření specifické podoby křesťanské askeze – přes mnišský „původ“ mnoha vyslaných misionářů lze důraz mise na rozvoj mnišství označit za vyloženě okrajový, jejím přímým výsledkem pravděpodobně bylo založení jediného kláštera v Canterbury a Augustin i ostatní mnišští misionáři podle všeho v Anglii nežili v klášteře, ale praktikovali spíše roli světských duchovních.¹⁸⁵² Ani gregoriánskou misi proto nelze považovat za projev již zformulovaného mnišského misijního ideálu – nikoli snad pro nedostatečně misijní charakter jako v případě iroskotského *peregrinatio*, nýbrž pro absenci akcentu mnišského –, přesto se však domnívám, že jejich výsadní postavení v Řehořově volbě personálního složení mise představovala zásadní precedent a vzor pro pozdější anglosaské misijní počiny, a v tomto ohledu tak i obohacení misijního schématu biskup – královna – král podstatným elementem monastickým, inspirovaným zřejmě mnichy iroskotskými.

Z hlediska dalšího vývoje bylo dále zásadní, že ideál biskupa-„misionáře“ v kooperaci biskup – královna – král v tomto případě naplňoval nikoli lokální biskup kentský, nýbrž sám biskup římský, papež Řehoř I. Součástí následného anglosaského misijního ideálu se v důsledku toho stalo přímé napojení na Řím a šíření římského ritu. Řehoř I. měl na vyslání mise klíčovou zásluhu bez ohledu na to, zda prvním impulsem byla žádost kentského krále. Na úspěchu anglické mise navíc Řehořovi očividně velmi záleželo. Svědčí o tom nejen jeho korespondence, ale také podpora, kterou misionářům ochotně poskytoval. Záhy do Anglie poslal nejen další lidské zdroje,¹⁸⁵³ ale také kupříkladu potřebné knihy¹⁸⁵⁴ a též své rady a odpovědi, jak v Anglii dále postupovat.

Podle legendy vyvěrala Řehořova motivace ze soucitu s anglosaskými otroky, se kterými se setkal na římském tržišti.¹⁸⁵⁵ Jakkoli toto idealizované podání může mít jistý historický

¹⁸⁴⁹ Srov. GREGORIUS MAGNUS. *Ep.* XI,51.

¹⁸⁵⁰ Srov. *ibid.* XI,52-55.

¹⁸⁵¹ LAMBERT, *Christians and Pagans*, s. 169.

¹⁸⁵² BLAIR, Peter Hunter – KEYNES, Simon. *An Introduction to Anglo-Saxon England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 132-133.

¹⁸⁵³ Srov. GREGORIUS MAGNUS. *Ep.* XI,56. Mezi jedinci vyslanými „v druhé vlně“ z Říma byli i představitelé východní vzdělanosti, arcibiskup Theodor z Tarsu (k Theodorovi z Tarsu podrobněji viz LAPIDGE, Michael [ed.]. *Archbishop Theodore: Commemorative Studies on his Life and Influence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995) a opat Hadrián z Canterbury (k Hadriánovi podrobněji viz *HEgA* 4,1-2 a 5,20), kteří tak obohatili anglickou církev o přítomnost další tradice vedle římské, iroskotské a franské (DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 178. Srov. také BISCHOFF, Bernhard – LAPIDGE, Michael. *Biblical Commentaries from the Canterbury School of Theodore and Hadrian*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

¹⁸⁵⁴ *HEgA* 1,29.

¹⁸⁵⁵ V. Gregorii 17.

základ,¹⁸⁵⁶ v Řehořově rozhodnutí jistě sehrálo roli vícero faktorů. Jak již bylo zmíněno, je možné, že o vyslání misionářů zažádal přímo kentský dvůr. I v případě, že nikoli, však bylo možné u Æthelberhta předpokládat otevřenost k misijní činnosti vzhledem k jeho ochotě tolerovat praktikování křesťanství vlastní manželce. Přispět mohla i skutečnost fungujícího obchodního spojení mezi Kentem a Franky, podobně jako v devadesátých letech nově nabytá vůdčí pozice Æthelberhta mezi jihoanglickými panovníky, umožňující se Řehořovi nadít, že získání Æthelberhta pro křesťanství by mohlo vést ke konverzi celé dřívější římské Anglie.¹⁸⁵⁷

Právě to, že Anglie byla do začátku 5. století součástí římské říše, považuji za zásadní okolnost pro Řehořovo počínání. Anglosaská invaze do Británie totiž způsobila úpadek tamního křesťanství i obnovení pohanských praktik. To muselo být pro Řehoře vzhledem k jeho usilovné snaze o potírání přežívajících zbytků pohanství,¹⁸⁵⁸ úspěšné například na Sardinii a Korsice, alarmující. Tím spíše, když po úspěšném získání Langobardů pro křesťanství představovala právě Anglie vlastně poslední významné „západořímské“ území, jež církev „ztratila“. Dokladem o jeho „tradičně římském“ chápání Británie může být i Řehořova představa o zřízení dvou center církevní správy v Londýně a Yorku,¹⁸⁵⁹ odvozená z někdejší imperiální správy, ale neodpovídající aktuální politické situaci.¹⁸⁶⁰ Domnívám se, že vliv na Řehořovo vnímání situace měl jednak jeho původ – pocházel totiž ze starobylého římského rodu¹⁸⁶¹ –, jednak jeho působení v roli papežského vyslance ve východořímské říši těsně po smrti císaře Justiniána a zároveň dojem nedostatečné péče ravennského exarchy o prospěch Říma a Západu obecně.¹⁸⁶² Řehoř byl do Konstantinopole vyslán, aby zde vyjednal císařskou podporu křesťanů na Apeninském poloostrově,¹⁸⁶³ kteří i přes Justiniánův program *renovatio imperii* stále čelili langobardské hrozbě. Domnívám se, že obnovu říše přijal jistým způsobem za vlastní – ostatně, úpadek Říma jej očividně trápil¹⁸⁶⁴ –, vzhledem k jeho akceptování Gelasiem formulované teorie dvou mečů¹⁸⁶⁵ se však jako římský biskup nepokoušel o politickou obnovu římské říše jako Justinián, nýbrž o znovuzískání bývalého území římské říše

¹⁸⁵⁶ Srov. např. BING, St. Augustine of Canterbury and the Saxon Church in Kent, s. 110.

¹⁸⁵⁷ Řehoř zřejmě předpokládal, že Æthelberht jakožto *bretwealda* bude disponovat efektivnější autoritou nad ostatními anglickými vládci, srov. MARKUS, Robert Austin. The Chronology of the Gregorian Mission to England: Bede's Narrative and Gregory's Correspondence. *The Journal of Ecclesiastical History* 14/1 (1963), s. 22.

¹⁸⁵⁸ Řehořovi I. bylo posléze připisováno dokonce nejen pálení věštecké a astrologické literatury, ale také ničení pohanského umění, srov. BUDDENSIEG, Tilmann. Gregory the Great, the Destroyer of Pagan Idols: The History of a Medieval Legend Concerning the Decline of Ancient Art and Literature. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 28 (1965), s. 44-65. Jakkoli jde o fabulace (*ibid.*), jejich reálný základ očividně spočíval v Řehořově snaze o potlačení přežívajících pohanských zvyků a rituů.

¹⁸⁵⁹ GREGORIUS MAGNUS. *Ep.* XI,65.

¹⁸⁶⁰ LAMBERT, *Christians and Pagans*, s. 179.

¹⁸⁶¹ HEER, *Evropské duchovní dějiny*, s. 37.

¹⁸⁶² Srov. např. NEIL, Bronwen. The Papacy in the Age of Gregory the Great. In: NEIL, Bronwen – DAL SANTO, Matthew (eds.). *A Companion to Gregory the Great*. Leiden – Boston: Brill, 2013, s. 23-25.

¹⁸⁶³ EVANS, Gillian R. *The thought of Gregory the Great*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, s. 5.

¹⁸⁶⁴ Srov. např. GREGORIUS MAGNUS. *Homiliarum in Ezechielem prophetam libri duo* 2,6,22.

¹⁸⁶⁵ NEIL, The Papacy in the Age of Gregory the Great, s. 26.

pro křesťanství. Ravennský exarcha navíc nebyl z pohledu západních křesťanů a Řehoře samotného schopen efektivně hájit jejich zájmy, protože se nabízel, že jediným, kdo se této role mohl ujmout, byl – v nápodobě například Lva Velikého – právě římský biskup Řehoř.¹⁸⁶⁶ Ostatně, i ostatní Řehořovy misijní aktivity a snahy se týkaly oblastí bývalé západořímské říše, v souladu s dřívějším zájmem starověkých říšských křesťanů téměř výlučně o christianizaci samotné římské říše a jen zcela výjimečně oblastí mimo její hranice.¹⁸⁶⁷ Po úspěšném získání Langobardů pro katolickou víru se tak podle mého názoru pochopitelně začal zabývat otázkou, jak pro křesťanství znovu získat i poslední aktuálně pohanskou oblast bývalé západořímské říše, Británii.¹⁸⁶⁸ Podle mého názoru totiž vnímal jistou zodpovědnost římského biskupa za prosazení křesťanství v celé oblasti západořímské říše, byť již neexistující, protože se vůči Británii, jakožto oblasti, již považoval za součást sféry své církevní jurisdikce, postavil do role biskupa-„misionáře“ dle ideálního misijního schématu biskup – královna – král.

Právě král Æthelberht mohl být původcem prvotního impulsu.¹⁸⁶⁹ Žádostí o křesťanské misionáře mohl teoreticky sledovat upevnění své pozice a prestiže i pojištění dobrých vazeb na franskou říši, které měl díky své franské manželce Bertě,¹⁸⁷⁰ či naopak zajištění se před případným nechtěným přílišným franským vlivem, jelikož by o misionáře nežádal rodově spřízněné Franky, ale jim alespoň církevně nadřazeného římského biskupa. Hypotéze o podnětu z královské strany nahrává i předpokládaná brzká konverze kentského panovníka.

Římský biskup si očividně představoval, že z krále bude „nový Konstantin“, tj. že naplní svou roli v ideálním schématu konverze své říše, tj. že po své konverzi zajištěné prostřednictvím římským biskupem vyslaných misionářů dokoná christianizační dílo započaté již svou manželkou¹⁸⁷¹ a stane se iniciátorem a garantem shora provedeného pokřesťanstění své říše.¹⁸⁷² Řehoř Æthelberhta výslovně poučoval Konstantinovým příkladem a vybízel jej k následování jeho vzoru. Ponoukal jej, aby „spěšně šířil křesťanskou víru mezi lidmi pod svou mocí, znásobil své náležité horlení pro dosažení jejich obrácení, srazil jejich modly, svrhl jejich chrámy,

¹⁸⁶⁶ Srov. např. RICCI, Cristina. Gregory's Missions to the Barbarians. In: NEIL, Bronwen – DAL SANTO, Matthew (eds.). *A Companion to Gregory the Great*. Leiden – Boston: Brill, 2013, s. 29.

¹⁸⁶⁷ Srov. HOLL, Karl. Die Missionsmethode der alten und die der mittelalterlichen Kirche. In: FROHNES, H. – KNORR, U. W. [eds.]. *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. Sv. 1: Die Alte Kirche. München: Chr. Kaiser Verlag, 1974, s. 3-11.

¹⁸⁶⁸ Tak též JOHN, Eric. *Reassessing Anglo-Saxon England*. Manchester: Manchester University Press, 1996, s. 28-30.

¹⁸⁶⁹ Řehoř Veliký píše v dopise franským králům Theuderichovi II. a Theudebertovi II., že se dozvěděl o „tom, že anglický národ touží... být obrácen na křesťanskou víru.“ (GREGORIUS MAGNUS. *Ep.* XI,58) Zdá se tedy, že jakýsi impuls ze strany Anglů – a vzhledem ke směřování římské mise do Kentu ze strany kentského království – musel do Říma přijít. Reálně se pak vzhledem k dalšímu vývoji (zřejmě brzké obrácení Æthelberhta) nabízí vlastně jediná možnost, totiž že původcem této žádosti byl právě Æthelberht – resp. že buď o misionáře požádal sám, nebo byla žádost sepsána s jeho vědomím (v takovém případě zřejmě Bertou). Také LAMBERT, *Christians and Pagans*, s. 166 přitakává impulsu ze strany Æthelberhta, dokládá však, že nebyl dosti výrazný, aby snad mohl být klíčovou příčinou pro vyslání misie (*ibid.*, s. 168).

¹⁸⁷⁰ K Bertě podrobněji viz THURSTON, Herbert. Bertha. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1907 [cit. 3.12.2019] Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/02519a.htm>.

¹⁸⁷¹ Srov. GREGORIUS MAGNUS. *Ep.* XI,29.

¹⁸⁷² K misii prováděné shora viz také KASPRZAR, Konwersja na chrześcijaństwo plemion germanskich, s. 94-102.

napravil zvyky svých poddaných...“¹⁸⁷³ Æthelberht však nenaplnil Řehořova očekávání. Kentský král sice rodící se anglickou církev podporoval, někdy snad až horlivěji, než by si církevní představitelé přáli,¹⁸⁷⁴ hlavní díl zodpovědnosti a námahy na šíření křesťanské víry však jednoznačně ponechal na římských misionářích.¹⁸⁷⁵ V nezanedbatelné míře bylo toto neuskutečnění Řehořem očividně přijatého misijního ideálu panovníka zapříčiněno politickou situací v Anglii,¹⁸⁷⁶ Æthelberht totiž zdaleka neovládal celou Anglii¹⁸⁷⁷ a anglosaská panovnická moc v této době obecně neměla dostatečnou moc a akceschopnost k takovému to chopení se příležitosti – slovy Christophera Dawsona byla „pozoruhodně neschopná nějakého výkonu“. ¹⁸⁷⁸ Hlavní díl misijní zodpovědnosti tak nově přes panovnickou podporu nespočíval na samotném králi, který by jediným rozhodnutím zajistil alespoň nominální konverzi celé Británie, nýbrž na církevních představitelích, v tomto případě mnohdy mniších, kteří ovšem v porovnání s iroskotskými mnichy při jednoznačně misijním zaměření výrazněji stavěli na záštitě světské moci. Toto „rozložení sil“ posléze církvi v Anglii umožňovalo disponovat značnou svobodou¹⁸⁷⁹ a bylo zřejmě podstatné i pro anglosaské misijní zaměření, které by dost možná nemohlo být tak intenzivní, pokud by nad anglickou církví pevně stál mocný a cílevědomý panovník, považující církevní dění ve své říši primárně za vlastní zodpovědnost. Při prosazování křesťanství na Britských ostrovech však tato situace až takovou výhodu nepředstavovala.

Řehořovým očekáváním neodpovídající realita, tj. panovnickovo nenaplnění misijního ideálu vládce, římského biskupa donutila přehodnotit postup. Řehoř proto záhy – v kontrastu k apelu na kentského krále, aby zahájil radikální protipohanskou kampaň – doporučil velmi mírný, až tolerantní postup¹⁸⁸⁰ a sankcionoval již mnohdy dříve probíhající praxi přeznačování pohanských zvyků na „křesťanské“. Z pohanských slavností se stávaly křesťanské svátky, pohanské chrámy neměly být ničeny, jen zbaveny samotné modloslužby, a přeměněny na prostor křesťanského kultu.¹⁸⁸¹ Řehoř byl očividně pragmaticky uvažujícím jedincem. Osvědčený model získání panovníka pro křesťanství, a tím „vyřešení“ celého království, nebylo reálné uplatnit a vzhledem k nedostatečně silné panovnické moci neomhl být efektivně

¹⁸⁷³ GREGORIUS MAGNUS. *Ep.* XI,66.

¹⁸⁷⁴ Krádež biskupského majetku měla být dle Æthelbertova zákoníku vynahrazena jedenáctinásobně (LAMBERT, *Christians and Pagans*, s. 173), což vedlo Řehoře ke zděšení, že by snad církev měla na krádežích svého majetku, mnohdy vykonaných z nouze, profitovat (GREGORIUS MAGNUS. *Ep.* XI,64).

¹⁸⁷⁵ Srov. *HEgA* 1,25-31.33-34.

¹⁸⁷⁶ Viz např. KIRBY, David Peter. *Earliest English Kings*. London – New York: Routledge, 2000, zejm. s. 1-9 či YORKE, Barbara. *Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England*. London – New York: Routledge, 1990.

¹⁸⁷⁷ Viz i *HEgA* 2,3.

¹⁸⁷⁸ DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 181.

¹⁸⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁸⁰ GREGORIUS MAGNUS. *Ep.* XI,76.

¹⁸⁸¹ *Ibid.*

prováděn ani razantní a ostře nesmiřitelný postup vůči pohanství.¹⁸⁸² V zájmu rychlého získání ostrova pro křesťanství bylo proto zapotřebí alternativní taktiky. Obdobná Řehořova pragmatičnost se vyjevila během jeho pontifikátu vícekrát. Souhlasil například se specifickým postupem vizigótské církve, jejíž čelní představitelé si v obavě z argumentů, že si zachovává ariánské prvky, přáli mnohdy řešení tak „radikálně antiariánské“, že znamenalo odchylku i od římské tradice.¹⁸⁸³ Na bídnu etiku germánských křesťanů zas Řehoř reagoval výrazným zdůrazňováním křesťanské morálky.¹⁸⁸⁴ Řehoř poměrně pohotově a pružně reagoval na reálný stav církve, a to zároveň pragmaticky v zájmu úspěšného pokračování misie, hlubšího pokřesťanštění zejména germánských vládnoucích vrstev a potlačování pohanství.¹⁸⁸⁵ Řehořovo doporučení tolerantního postupu, majícího za cíl postupné přeznačení pohanských zvyků na křesťanské, není podle mého názoru zcela přesné hodnotit jako vědomé sankcionování křesťanství druhého řádu,¹⁸⁸⁶ jakkoli lze souhlasit, že dlouhodobé důsledky těchto opatření byly přinejmenším rozporuplné. Domnívám se však, že Řehořem byl tento postup v souladu s dřívější praxí (například Paulina z Noly) považován nikoli za řešení ideální, nýbrž přijatelné a efektivní. Jelikož se však nyní za tento postup tak výrazně zasadil sám římský biskup, stal se do budoucna nejen plně legitimním, ale vzhledem k Řehořově autoritě posléze prakticky normativním, či jinými slovy v důsledku pronikal do misijního ideálu.

Názorným dokladem rychlého rozmachu křesťanství mezi Anglosasy je skutečnost, že ani ne sto let po vyslání misie Řehořem se již intenzivně věnovali misijní činnosti mimo vlastní území, ve Skotsku a mezi kontinentálními Germány.¹⁸⁸⁷ Vzhledem k politické nejednotě na Britských ostrovech navíc křesťanství (respektive církev) brzy pro Anglosasy představovalo jednotící prvek. K tomu, aby tuto roli mohla církev plnit, však bylo nutné vyřešit komplikovanou situaci konkurujících si tradicí římské a iroskotské. Jakmile došlo ve Whitby¹⁸⁸⁸ roku 664 k prosazení

¹⁸⁸² Srov. BING, St. Augustine of Canterbury and the Saxon Church in Kent, s. 117.

¹⁸⁸³ KADLEC, *Dějiny katolické církve* II, s. 27.

¹⁸⁸⁴ Srov. ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 202. Srov. také jeden z nejznámějších Řehořových spisů: GREGORIUS MAGNUS, *Moralium libri, sive Expositio in Librum B. Job.*

¹⁸⁸⁵ Srov. MARKUS, Robert Austin. Gregory the Great and a Papal Missionary Strategy. In: CUMING, G. J. (ed.). *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, s. 29-38.

¹⁸⁸⁶ Jak činí např. ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 202-203.

¹⁸⁸⁷ Zřejmě první misijní výpravu Anglosasů na kontinent vedl kolem roku 680 Egbertem z Riponu vyslaný Wigbert, neúspěšně usilující o konverzi pohanských Frisů. K Wigbertovi podrobněji viz WUNDER, Harald. *Die Wigberttradition in Hersfeld und Fritzlar*. Erlangen-Nürnberg, 1969. Dissertation. Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Philosophische Fakultät.

¹⁸⁸⁸ K synodě ve Whitby podrobněji viz ABELS, Richard. The Council of Whitby: A Study in Early Anglo-Saxon Politics. *Journal of British Studies* 23/1 (1983), s. 1-25.

tradice římské,¹⁸⁸⁹ pro kterou byla nakonec získána i Iona,¹⁸⁹⁰ poslední bašta iroskotské tradice v oblasti, mohla se sjednocená anglická církev, přes prosazení tradice římské čerpající obohacující prvky i z tradice iroskotské, a potažmo také franské¹⁸⁹¹ (a díky Theodorovi z Tarsu a Hadriánovi z Canterbury i východořímské), oddat misijní aktivitě směřované do blízkého Skotska a ke Germánům na kontinentě, pohnuta jednak touhou šířit víru mezi pohany (Frísové), jednak snad i přesvědčením o úpadku křesťanství mezi „příbuznými“ Franky a dalšími Germány,¹⁸⁹² zároveň ale podle mého názoru též v důsledku nemožnosti další expanze na britských ostrovech po jejich úspěšné christianizaci.

V duchu Řehořova pragmatismu Anglosasové cizí tradice zcela neeliminovali, ale spíše alespoň z části absorbovali a přeznačili. Z iroskotské tradice tak přejali ideál *peregrinatio*, na rozdíl od Irů jej však chápali bytostně misijně:¹⁸⁹³ Beda Ctihodný převzetí tohoto konceptu připisuje Egbertovi z Riponu a jeho spojení s výspou iroskotské tradice, klášterem Iona. Egbert měl po onemocnění morem Bohu slíbit, že v případě uzdravení povede život v exilním putování, modlitbách a postech.¹⁸⁹⁴ Právě Egbert z Riponu měl podle Bedy zorganizovat misijní výpravy Wigberta či Willibrorda k Frísům.¹⁸⁹⁵ Bez ohledu na to, kdo z Anglosasů byl původcem převzetí ideálu *peregrinatio*, je zřejmé, že na přelomu 7. a 8. století již byl anglické mnišské tradici vlastní. Podle mého názoru do značné míry i díky Řehořově volbě personálního složení gregoriánské mise, sloužící posléze spolu se slavnými misijně činnými iroskotskými mnichy jako vzor, ale jistě opět též z důvodů praktických, tj. mnišské připravenosti na strážné askezi a jejich omezenější sociální vazby apod. Anglosaská misie byla „od začátku mnišským podnikem“.¹⁸⁹⁶ Oproti irskému *peregrinatio* vykazovalo anglosaské pojetí vedle primárního misijního zaměření ještě několik dalších zásadních odlišností. Nejvýraznější z nich spočívala v úzkém napojení na římského biskupa a v striktní věrnosti římské tradici, pro což se zdá být rozhodující role Řehoře I. jakožto biskupa-„misionáře“ při konverzi Anglosasů. Čilý styk mezi Anglií a Římem započatý již během Augustinovy mise neustal¹⁸⁹⁷ a na synodě ve Whitby prosazená římská tradice byla v anglosaském prostředí vnímána za synonymum pravověří¹⁸⁹⁸ oproti pochybným či bludným tradicím odlišným, pročež anglosaští misionáři i na kontinentě

¹⁸⁸⁹ Dle *Života svatého Wilfrida* zejm. působením tohoto mnicha, srov. V. Wilfridi 10. Výsadní Wilfridovu roli zpochybňují např. FRASER, James E. *From Caledonia to Pictland: Scotland to 795*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, s. 264, a zejména GOFFART, Walter A. *The Narrators of Barbarian History (A. D. 550–800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988, s. 307–328.

¹⁸⁹⁰ Podle Bedy Ctihodného zejména díky Egbertovi z Riponu, viz *HEgA* 5,22.

¹⁸⁹¹ LAWRENCE, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 57.

¹⁸⁹² Srov. Bonifácovo zhodnocení franské církve v dopise papeži Zachariášovi, BONIFATIUS. *Ep.* 49.

¹⁸⁹³ Srov. *HEgA* 3,4.13; 4,3.

¹⁸⁹⁴ *Ibid.* 3,27.

¹⁸⁹⁵ *Ibid.* 5,9–10.

¹⁸⁹⁶ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 66.

¹⁸⁹⁷ KADLEC, *Dějiny katolické církve* II, s. 28.

¹⁸⁹⁸ V. Wilfridi 47.

záměrně šířili normativnost římských zvyklostí, římské liturgie a vůbec římské tradice.¹⁸⁹⁹ Druhá zásadní odlišnost spočívala v organizačních schopnostech a organizačním úsilí anglosaských misionářů, jejichž důsledkem byl – i díky „neochabujícímu proudu“ nově posílaných mnichů z Anglie¹⁹⁰⁰ – vznik farní a biskupské sítě v oblastech působení Anglosasů na kontinentě.

I v tomto ohledu lze podle mého názoru klíčový vliv přisuzovat vzoru gregoriánské misie, jejíž vykonavatelé prováděli panovníkem podporovanou christianizaci s intenzivní snahou o zbudování funkční církevní organizace, nikoli jen o založení několika klášterních institucí. Domnívám se, že díky Æthelberhtově neschopnosti dostát Řehořovým očekáváním (formulovaným v souladu s misijním ideálem panovníka) tak došlo k vývoji misijního ideálu: k jistému přeznačení dosavadního schématu biskup – královna – král a k zdůraznění role konkrétních misionářů (v čele s mnichy) při zachování téhož cíle, tj. vlastně shora provedené – ovšem vzhledem k absenci rozhodné iniciativy nezpochybnitelné královské autority nutně neuskutečňované „silou“, nýbrž spíše pozvolnějším přeznačováním pohanství na křesťanství – konverze a christianizace celého kmene či říše, včetně stabilního církevního organizačního uspořádání. Jakmile bylo dosaženo základního pokřesťanství Británie a prosazení římského ritu, byl do tohoto mírně pozměněného misijního ideálu inkorporován iroskotský koncept *peregrinatio*, důsledkem čehož byla podle mého názoru horečnatá anglosaská misijní aktivita na kontinentě.

Nejslavnějšími a nejvýznamnějšími představiteli anglosaské misie byli Bonifác¹⁹⁰¹ a Willibrord.¹⁹⁰² „Apoštol Frísů“, jak je tradičně Willibrord nazýván, vstoupil v mládí do kláštera Riponu,¹⁹⁰³ kde se podle Alkuina natolik úspěšně věnoval asketickým cvičením, že již ve dvaceti letech toužil po přísnější, striktnější askezi v podobě dobrovolného exilu.¹⁹⁰⁴ Vidíme, že počáteční Willibrordovi připisovaná motivace k asketickému putování, zcela souzní s irským ideálem *peregrinatio*. Podle Alkuina však trvalo ještě dalších třináct let, než se Willibrord vydal na cestu, přičemž mezitím se jeho motivace měla proměnit a vrchu nabýt misijní rozměr: „zapálenost jeho víry dosáhla takové intenzity, že považoval za takřka bezcenné

¹⁸⁹⁹ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 65.

¹⁹⁰⁰ *Ibid.*, s. 66.

¹⁹⁰¹ K Bonifácovi podrobněji viz např. FELTEN, Franz J. – JARNUT, Jörg – VON PADBERG, Lutz E. (eds.). *Bonifatius – Leben und Nachwirkung (754-2004): Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*. Mainz: Gesellschaft für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte, 2007; LUTTERBACH, Hubertus. *Bonifatius – mit Axt und Evangelium: Eine Biographie in Briefen*. Freiburg: Herder Verlag, 2004 či VON PADBERG, Lutz E. *Bonifatius: Missionar und Reformator*. München: C. H. Beck, 2003.

¹⁹⁰² K Willibrordovi podrobněji viz např. WAMPACH, Camille. *Sankt Willibrord: Sein Leben und Lebenswerk*. Luxemburg: Sankt-Paulus-Druckerei, 1953 či ANGENENDT, Arnold. Willibrord im Dienste der Karolinger. *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein* 175 (1973), s. 63-113.

¹⁹⁰³ V. Willibrordi 3.

¹⁹⁰⁴ *Ibid.* 4.

usilovat o vlastní posvěcení bez možnosti kázat evangelium druhým, a být jim tak prospěšný.“¹⁹⁰⁵ Touha po maximální askezi pouze ve vlastním zájmu (pro vlastní zajištění spásy) tak v anglosaském misijním ideálu ustoupila touze po zajištění spásy druhých. Na rozdíl od iroskotského *peregrinatio* tak anglosaské pojetí upřednostňovalo misii, jakkoli zůstávalo zcela mnišské – a teprve v tom „okamžiku“ se *peregrinatio* stalo vskutku misijním ideálem.

Willibrord podle Alkiuna dále koordinoval svůj postup s Pipinem II.¹⁹⁰⁶ a prý z jeho popudu putoval do Říma, aby od papeže získal biskupské svěcení.¹⁹⁰⁷ Willibrord tak měl obdržet papežský mandát k misijní práci v „pro něj“ nově vytvořené provincii,¹⁹⁰⁸ stát se papežovým misijním vyslancem mezi Frísy a jejich konverzi ke křesťanství zasvětit zbytek svého života: „pokračoval každý den svého života v díle Božím“.¹⁹⁰⁹ Z Alkuinova obrazu Willibrorda tudíž můžeme vyvozovat, že anglosaský misijní ideál předpokládal úzkou spolupráci s panovnickou mocí a nejen spojení, ale přímé podřízení římskému biskupovi, jenž tak vlastně zaujímal roli biskupa-„misionáře“. Na rozdíl od gregoriánské misie neměl být mnišský aspekt dle anglosaského misijního ideálu upozaděn, jak je patrné i ze založení Echternachu,¹⁹¹⁰ oproti iroskotskému *peregrinatio* je však evidentní, že primát neměl náležet asketické praxi či šíření vlastní asketické tradice, ale skutečně činnosti misijní.

Jako nejvýznamnější misionář raného středověku byl alespoň svými hagiografy představován Willibrordův dočasný spolupracovník ve Frísku, Bonifác. I on podle svého prvního hagiografa Willibalda vynikal svou askezi a podmaněním tělesných žádostí, a to prý již od útlého mládí.¹⁹¹¹ K tomu si měl vydobýt svým ctným životem,¹⁹¹² znalostí Písma, spravedlivým posuzováním¹⁹¹³ i službou v jednáních mezi králem a arcibiskupem takovou reputaci, že se měl stát běžným účastníkem církevních synodů.¹⁹¹⁴ Právě přílišný věhlas podle Willibalda vedl Bonifáce k touze po dobrovolném exilu,¹⁹¹⁵ podstatnější však je, že se měl již v Anglii běžně pohybovat v nejvyšších společenských kruzích, měl do nich mít prakticky volný přístup a být v nich vítaný. Willibald záměrně vytváří obraz od útlého mládí dokonalého světce, takřka předurčeného k obrácení celých národů na křesťanskou víru, jako přímý impuls k Bonifácovu „přesměrování“ z ryze asketického zaměření na zaměření misijní (byť pochopitelně při zachování asketické praxe) však uvádí opětovné vzednutí se pohanství ve

¹⁹⁰⁵ *Ibid.* 5.

¹⁹⁰⁶ Srov. *ibid.*

¹⁹⁰⁷ *Ibid.* 6.

¹⁹⁰⁸ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 65.

¹⁹⁰⁹ V. Willibrordi 24.

¹⁹¹⁰ *Ibid.* 24.

¹⁹¹¹ V. Bonifatii 1-2.

¹⁹¹² *Ibid.* 2.

¹⁹¹³ *Ibid.* 3.

¹⁹¹⁴ *Ibid.* 4.

¹⁹¹⁵ *Ibid.*

Frísku za Radboda.¹⁹¹⁶ Willibrordovo i Bonifácovo bravurní zvládnutí radikální askeze bylo prezentováno jako jisté ověření, potvrzení jejich způsobilosti pro misijní činnost, chápanou zde jako další, vyšší stupeň askeze.

Bonifácova úspěšná misijní „kariéra“ měla po úvodním nezdaru ve Frísku započít cestou do Říma, kde prý s římským biskupem Řehořem II. domluvil další postup.¹⁹¹⁷ Sám Řehoř jej pověřil misijní činností¹⁹¹⁸ nejprve v Durynsku, Bonifác poté měl působit spolu s Willibrordem tři roky ve Frísku¹⁹¹⁹ a poté v Hesensku.¹⁹²⁰ V reakci na úspěchy¹⁹²¹ byl prý opět povolán do Říma.¹⁹²² Zde odpřisáhl věrnost katolické víře a odpor vůči všemu, co se protíví jednotě katolické církve, naprostou věrnost římskému biskupovi a oddanost blahobytu „jeho církve“,¹⁹²³ načež měl být papežem vysvěcen na biskupa, obdržet jméno Bonifác¹⁹²⁴ (namísto původního jména Winfried), a stát se tak misijním biskupem bez stálého sídla. Poté, co jej při další návštěvě Říma Řehoř III. ustanovil arcibiskupem¹⁹²⁵ a zřejmě též papežským legátem,¹⁹²⁶ věnoval se tím více zároveň organizační činnosti: svěcení biskupů či úpravě diecézí.¹⁹²⁷ Již z pouhého stručného výčtu těchto popsanych určujících Bonifácových návštěv v Římě je patrné, že součástí misijního ideálu, jehož měl být vzorovým představitelem, byla nejen věrnost římské tradici a úcta k římskému biskupovi, ale dokonce determinace činnosti přímými pokyny papežů. Bonifácovo prosazování papežských zájmů se zřejmě nejvýrazněji projevilo ke konci jeho života, když se v koordinaci s papežem Zachariášem a franskými majordomy Karlomanem a Pipinem podílel již jako mohučský arcibiskup na reformě franské církve prostřednictvím synodních shromáždění.¹⁹²⁸ Bez ohledu na konkrétní výsledky i na přesný průběh zmíněných

¹⁹¹⁶ *Ibid.*

¹⁹¹⁷ V. Bonifatii 5.

¹⁹¹⁸ Srov. BONIFATIUS. Ep. 2.

¹⁹¹⁹ V. Bonifatii 5.

¹⁹²⁰ K Bonifácovu misijnímu působení v Hesensku podrobněji viz CLAY, John-Henry. *In the Shadow of Death: Saint Boniface and the Conversion of Hesse, 721-54*. Turnhout: Brepols Publishers, 2011.

¹⁹²¹ Srov. BONIFATIUS. Ep. 3.

¹⁹²² V. Bonifatii 6.

¹⁹²³ *Juramentum*.

¹⁹²⁴ V. Bonifatii 6.

¹⁹²⁵ Srov. BONIFATIUS. Ep. 25.

¹⁹²⁶ Srov. V. Bonifatii 8.

¹⁹²⁷ Srov. BONIFATIUS. Ep. 46.

¹⁹²⁸ Podrobněji viz JORNUT, Jörg. Bonifatius und die fränkischen Reformkonzilien (743-748). *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 65/1 (1979), s. 1-26, srov. také NONN, Ulrich. Castitas et vitae fidei et doctrinae – Bonifatius und die Reformkonzilien. In: FELTEN, Franz J. – JARNUT, Jörg – VON PADBERG, Lutz E. (eds.). *Bonifatius – Leben und Nachwirkung (754-2004): Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*. Mainz: Gesellschaft für mittelhessische Kirchengeschichte, 2007, s. 271-280. Vedle prosazování *Benediktovy řehole* či norem pro franský klérus (viz např. WOLF, Gunter G. Die Peripetie in des Bonifatius Wirksamkeit und die Resignation Karlmanns d.Ä. *Archiv für Diplomatik* 45 [1999], s. 2-5) je mu připisováno i prosazení uznání papežské jurisdikce nad franskou církví (SUCHÁNEK – DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 139). Vzhledem k opodstatněným Pipinovým obavám ze ztráty vlastního vlivu na franský episkopát a ke skutečnosti (kterou Bonifác podle všeho nerozporoval), že usnesení synodů schvaloval panovník, papeži nebyla přiznána investitura biskupů a do franských zvyklostí nebylo zakotveno ani právo biskupů a opatů na odvolání do Říma (DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 183), stejně jako dosud nebyl zaveden povinný celibát kněží, jak snad Bonifác zamýšlel (ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 217). Přesto to byl právě Bonifác, kdo se výraznou měrou zasloužil o „přípravu půdy“ pro budoucí sblížení franského království s papeži (srov. CANTOR, Norman F. *The Civilization of the Middle Ages: A Completely Revised and Expanded Edition of Medieval History, the Life and Death of a Civilization*. New

synodních shromáždění je z Bonifácova příkladu podle mého názoru evidentní, že úzká vazba na Řím a snaha o prosazení jeho zájmů se stala součástí anglosaského misijního ideálu.

Sama Bonifácova misijní činnost měla být dosti rozmanitá. Podle Willibalda kázal¹⁹²⁹ evangelium mezi pohany, kteří je dosud nikdy neslyšeli;¹⁹³⁰ potíral pohanské zvyky a rituály, které potají provozovali nominální křesťané například v Hesensku;¹⁹³¹ napomínal prý heretiky¹⁹³² i nemravné kněží v Bavorsku¹⁹³³ či připomínal pravou nauku i křesťanskou morálku těm, kdo ji již „z větší části ztratili kvůli zkaženosti svých učitelů“ v Durynsku.¹⁹³⁴ Intenzivně se tedy měl věnovat jak misii, jejímž cílem byla konverze nekřesťanů,¹⁹³⁵ tak vnitřní misii, hlubší christianizaci v oblastech nominálně křesťanských,¹⁹³⁶ reálně však normám duchovních autorit nevyhovujících. Z pozice arcibiskupa mohučského se do určité míry úspěšně podílel na snaze o systematickou reformu franské církve.¹⁹³⁷ Na rozdíl od mnohdy povrchního či dočasného vlivu iroskotské misie se Bonifácovi podařilo v tomto ohledu zanechat přece jen trvalejší a hlubší odkaz, a to zejména díky propojené farní a biskupské síti, kterou měl intenzivně tvořit. Jak tvrdí i Willibald: když se Bonifácovi na nějakém místě podařilo shromáždit dostatečné množství křesťanů, ihned tam měl založit farnost.¹⁹³⁸ Bonifác založil i významné kláštery (například Fuldu), „zakládání klášterních center“ však na rozdíl od irských misionářů „kombinoval... se systematickým budováním metropolitní a biskupské organizace“.¹⁹³⁹ Bonifácovo misijní a organizační dílo by nebylo možné nejen bez záštity ze strany římského biskupa, ale ani bez ochrany a podpory lokálních vládců,¹⁹⁴⁰ a zejména karolinských majordomů.¹⁹⁴¹ Mezi příslušníky vládnoucí vrstvy se Bonifác zřejmě pohyboval přirozeně již od dob svého působení v Anglii. Tuto skutečnost dokládá i Bonifácova osobní korespondence, která dosvědčuje jeho opakované úspěšné žádosti o ochranu knížat a volnost

York: HarperCollins, 1994, s. 167-168), na konci jeho života bylo v důsledku jeho činnosti „pevně zdůrazněno vůdčí místo papežovo“ (ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 218).

¹⁹²⁹ K Bonifácově kazatelské činnosti podrobněji viz GALLE, Christoph. Bonifatius als Prediger. *Archiv für Kulturgeschichte* 97/1 (2015), s. 5-45.

¹⁹³⁰ V. Bonifatii 5.

¹⁹³¹ *Ibid.* 6.

¹⁹³² Srov. RUSSELL, Jeffrey B. Saint Boniface and the Eccentrics. *Church History* 33/3 (1964), s. 235-247.

¹⁹³³ V. Bonifatii 7.

¹⁹³⁴ *Ibid.* 5.

¹⁹³⁵ Podrobněji viz VON PADBERG, *Missionar und Reformier*, s. 33-52.

¹⁹³⁶ Podrobněji viz *ibid.*, s. 53-70.

¹⁹³⁷ Jejíž stav popisoval slovy: „Po náboženství se šlape. Beneficia jsou rozdávána nenasytným laikům nebo neřestným a úplatným klerikům. Žádné jimi spáchané trestné činy nebrání, aby dosáhli kněžství. A když se posléze dostali do tohoto postavení tím, že rozmnožili svoje hříchy, stávají se biskupy. A ti, kdo se chlubí, že nejsou cizoložníci nebo smilníci, jsou opilci nebo lidé propadlí lovu a vojáci, kteří necouvnu ani před proléváním křesťanské krve.“, BONIFATIUS. *Ep.* 49. (Citace v češtině dle DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 183).

¹⁹³⁸ V. Bonifatii 6.

¹⁹³⁹ SUCHÁNEK – DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 139.

¹⁹⁴⁰ Srov. HIGGINS, John Seville. The Ultramontanism of Saint Boniface. *Church History* 2/4 (1933), s. 200.

¹⁹⁴¹ Srov. např. GREENAWAY, George William. *Saint Boniface: Three Biographical Studies for the Twelfth Centenary Festival*. London: Black, 1955, s. 25.

při misijním působení.¹⁹⁴² I svou misijní činností se Bonifác dle pramenů zaměřoval primárně na vládnoucí vrstvy,¹⁹⁴³ od nichž evidentně očekával aktivní pomoc s prosazením křesťanské víry a morálky v duchu misijního ideálu vládce. Vzhledem k významné podpoře franských majordomů jeho misie zároveň rozšiřovala a potvrzovala franský vliv. Pravděpodobně i proto se někteří (například Frísové) tak vehementně stavěli proti šířícímu se křesťanství, spojenému tudíž s šířením franské moci.¹⁹⁴⁴

Na základě Bonifácem samotným a jeho hagiografy prezentovaného obrazu můžeme konstatovat, že anglosaský misijní ideál byl skutečně mnišským misijním ideálem – očekávalo se vpravdě misijní a christianizační zaměření, a to od misionářů z řad mnichů. Dalším významným rysem mělo být úzké napojení na římského biskupa a prosazování zájmů papežského stolce, stejně jako římského ritu a dalších zvyklostí. Dále též zaměření na společenské elity v naději na jejich podporu a kooperaci, jež umožňovalo těmto vládcům – zejména franským majordomům a později vládcům karolinským a otonským – mnišské misijní aktivity využívat pro své mocenské zájmy a posléze je i s tímto ohledem dokonce organizovat. A v neposlední řadě úsilí o trvalejší dopad, stimulované organizováním farní a klášterní sítě, mající za účel následnou péči o obyvatelstvo zasažené působením daného misionáře, či dokonce participaci na širších reformních snahách.

Problematika násilných konverzí

Jednoho z franských majordomů, Pipina III., dle *Loršských letopisů* Bonifác sám s papežovým souhlasem korunoval,¹⁹⁴⁵ čímž byly položeny základy aliance franské monarchie s papežstvím.¹⁹⁴⁶ Bonifácova účast na aktu korunovace byla sice některými badateli zpochybněna,¹⁹⁴⁷ nehledě na ni však byla jeho mnohaletá činnost na kontinentě, během které pod ochranou franských majordomů vytrvale zdůrazňoval nadřazenost papeže, pro budoucí pevné spojení franských králů a papežů zásadní. Jestliže zprvu šlo o spojení rámcově rovnocenných partnerů, nedlouho po Bonifácově mučednické smrti¹⁹⁴⁸ se rovnováha začala vychylovat ve prospěch franských panovníků. Ti přijali za svou roli ochránců Svatého stolce a za vlády Karla Velikého posléze celého „pravověrného“ křesťanstva.¹⁹⁴⁹ Frankové ochraňovali křesťanstvo (a své zájmy) i vojenskou silou a zároveň upevňovali a šířili svou moc proti

¹⁹⁴² Srov. např. BONIFATIUS. *Ep.* 11 či 81.

¹⁹⁴³ Viz např. V. Bonifatii 5.

¹⁹⁴⁴ SUCHÁNEK – DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 139-140.

¹⁹⁴⁵ *Annales laureshamenses*, ad anno 749 et 750.

¹⁹⁴⁶ DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 184.

¹⁹⁴⁷ WOLF, *Die Peripetie in des Bonifatius Wirksamkeit*, s. 5.

¹⁹⁴⁸ V. Bonifatii 8.

¹⁹⁴⁹ Viz např. „Nám [tj. Karlu Velikému] náleží... svatou... Kristovu církev před útoky pohanských a nevěřících ničivých vojsk chránit za hranicemi...“ (*Karolus gratia Dei rex... Leoni papae...*, viz MGH Epp. 4, ALBINUS ALCUINUS. *Ep.* 93).

Langobardům,¹⁹⁵⁰ Saracénům,¹⁹⁵¹ Avarům¹⁹⁵² či Sasům.¹⁹⁵³ Jakmile Karel Veliký porazil Langobardy, a „osvobodil“¹⁹⁵⁴ tak Apeninský poloostrov, ocitl se z hlediska politické reality vlastně v pozici západořímského císaře. Proto také papež Hadrián I. přestal datovat své listiny podle vlády východořímského císaře.¹⁹⁵⁵ Vzhledem ke Karlovu záboru Itálie se papež zároveň stal poddaným franského krále, respektive císaře.

Vychýlené rovnováze ve prospěch panovníka odpovídal i fakt, že převzal hlavní zodpovědnost i iniciativu v misijní oblasti. Misii, respektive christianizaci považoval Karel Veliký a následující franští panovníci za „jeden z hlavních úkolů své vlády“.¹⁹⁵⁶ Rozhodující slovo si pro tuto problematiku zejména Karel Veliký přisvojoval natolik, že nikterak nedbal ani na výtky k průběhu jím nařízené „misijní aktivity“ ze strany episkopátu.¹⁹⁵⁷ Karel přes tyto námitky pokračoval dále v sebou vytčené linii, což církev nejen akceptovala, ale úspěch i nadšeně oslavovala.¹⁹⁵⁸ Církev, včetně papeže, se tak reálně nezmohla na vůdčí roli, pevně a nekompromisně zastávanou císařem.¹⁹⁵⁹ Karel si jistě papeže vážil jako strážce apoštolské tradice,¹⁹⁶⁰ ani to mu však nebránilo rozhodovat dokonce i ve věcech věrouky proti papežské vůli, což se nejnázorněji projevilo franským odsouzením úcty k obrazům.¹⁹⁶¹ I postoj k ikonodulii vyvěral přinejmenším zčásti z politických motivů,¹⁹⁶² tím spíše však splývala oblast náboženská a politická v případě christianizace a misie, a tím více v této oblasti držel

¹⁹⁵⁰ Viz např. BACHRACH, Bernhard S. *Charlemagne's Early Campaigns (768-777): A Diplomatic and Military Analysis*. Leiden: Brill, 2013, s. 139-176.

¹⁹⁵¹ Viz např. OTTEWILL-SOULSBY, Samuel. „Those same cursed Saracens“: Charlemagne's campaigns in the Iberian Peninsula as religious warfare. *Journal of Medieval History* 42/4 (2016), s. 405-428.

¹⁹⁵² Viz např. POHL, Walter. *Die Awaren: Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567 – 822 n. Chr.* München: C. H. Beck, 2002, s. 315-322.

¹⁹⁵³ Viz např. REMBOLD, Conquest and Christianization, s. 39-84.

¹⁹⁵⁴ „Utuzující svou moc v Galii, jali se pod rouškou záchrany Italů utiskovaných Langobardy v papežském Římě dobývat severoitalské a středoitalské Římány.“ (ROMANIDIS, Joannis Savvas. *Frankové, Římané, feudalismus a nauka*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017, s. 15).

¹⁹⁵⁵ KADLEC, *Dějiny katolické církve* II, s. 37.

¹⁹⁵⁶ SUCHÁNEK – DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 140.

¹⁹⁵⁷ Srov. ALBINUS ALCUINUS. *Ep.* 110 a 113.

¹⁹⁵⁸ „Většina Karlových současníků obdivovala jeho tvrdý postoj ke konverzi Sasů.“ (CUSACK, Carole. Pagan Saxon Resistance to Charlemagne's Mission: „Indigenous“ Religion and „World“ Religion in the Early Middle Ages. *The Pomegranate* 13/1 (2011), s. 45); „Karel Veliký pohnul papeže, že nařídil v červnu r. 786 děkovné slavnosti po celém křesťanském západě...“ (KADLEC, *Dějiny katolické církve* II, s. 49).

¹⁹⁵⁹ Někteří katoličtí badatelé se sice pokoušeli Karlovu převahu a jím uplatňovanou dobu východního cesaropapismu relativizovat (*ibid.*, s. 37-38), zejména poukazem na císařskou korunovaci (ke Karlově korunovaci císařem viz např. SULLIVAN, Richard E. [ed.]. *The Coronation of Charlemagne: What did it signify?* Boston: D. C. Heath and Co., 1959), provedenou papežem. Domnívám se však, že v takových případech se jednalo spíše o zpětné promítání pozdějšího vývoje a pozdějšího papežského boje za nezávislost na císařově rozhodování než o dobově věrohodný pohled. Karel posléze papežem mu přiznaný titul „*Imperator Romanorum*“ nepoužíval, dokud se mu nepodařilo získat uznání ze strany konstantinopolského císaře – snad jej tak mezitím sám chápal jako nelegitimní (GRABOIS, Aryeh. *Charlemagne, Rome and Jerusalem. Revue belge de Philologie et d'Histoire* 59/4 [1981], s. 799) a sám sebe nepovažoval za „císaře Římanů“, ale za „císaře křesťanů“ (*Imperator Christianorum*), čímž by zároveň byl vysvětlen Karlův odpor k papežské korunovaci, jenž zmiňuje Einhard (V. Caroli 28). Ostatně, sám Karel se chápal být korunován na císaře Bohem, srov. jím užívaný titul *Carolus serenissimus augustus a Deo coronatus*...

¹⁹⁶⁰ ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 231.

¹⁹⁶¹ Viz *Libri carolini*.

¹⁹⁶² „Ovšem Karel se tak jako tak nestaral o papežovy názory na ikony či *filioque*. Potřeboval odsoudit východní Římány jako heretiky, aby dokázal, že už žádnými Římány nejsou.“ (ROMANIDIS, *Frankové, Římané, feudalismus a nauka*, s. 20).

pevně otěže rozhodování sám císař, chápající svou vládu jako teokratickou¹⁹⁶³ a oblasti politiky a náboženství neoddělitelně propojující.¹⁹⁶⁴ V gratulačním dopise papeži Lvovi III. císař jasně vymezuje své chápání vlastní role – za hranicemi říše chránit církve vojensky a uvnitř hranic posilovat známost víry –,¹⁹⁶⁵ staví se tedy do role ochránce církve před nebezpečím a garanta církve a pravé víry na svém území; vymezuje zde roli i papežovi: modlit se za zdar císařova snažení.¹⁹⁶⁶ Karlovo cesaropapismu blízké pojetí z těchto uctivě, ale jasně formulovaných slov číší. A ze strany církve se za své pojetí nedočkal razantních výtek, naopak někdy možná i jeho vlastní sebepojetí překonávajících¹⁹⁶⁷ oslavných výroků, jako například od Paulina z Aquileje, hovořícího o Karlovi jménem italských biskupů jako o „pánu a otci, králi a knězi (*rex et sacerdos*) a všech křesťanů nejmírnějším ochránci“.¹⁹⁶⁸

Karel Veliký církve nepotřeboval jen k modlitbám za blaho křesťanstva, respektive říše, jakkoli na tuto jím přisouzenou roli pamatoval, když zvláště kláštery obdarovával půdou a výsadami, aby se mniši oddaně této činnosti věnovali.¹⁹⁶⁹ Zároveň ale měli mniši a episkopát další podstatné místo v rámci Karlových plánů, měli vykonávat jím udávanou misijní politiku. Mnišské kláštery se tak staraly o kolonizaci a kultivaci christianizovaných oblastí – tak podstatnou například pro definitivní zlomení saského odporu¹⁹⁷⁰ – a stávaly se misijními stanicemi. Právě klášterům poblíž oblastí, jež christianizaci potřebovaly, Karel zároveň věnoval nejbohatší pozemkové dary.¹⁹⁷¹ Z jeho pověření se pak jejich mniši a další zástupci církve měli věnovat kazatelské misijní činnosti a zakládání nových kostelů, ale i ničení pohanských chrámů.¹⁹⁷² Misie po vzoru té anglosaské sice probíhala s podporou a záštitou franských panovníků před nástupem Karla Velikého i během jeho vlády, i ta ale – v intencích dřívějšího Bonifácova působení – sledovala spolu s šířením křesťanské víry i franské politické cíle, proto se věnovala zejména Sasům,¹⁹⁷³ o jejichž ovládnutí franští králové usilovali, a lze tak v jejím pozadí hledat iniciativu královskou. Přes značné úsilí četných misionářů¹⁹⁷⁴ však Sasové

¹⁹⁶³ DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 184.

¹⁹⁶⁴ *Ibid.*, s. 188.

¹⁹⁶⁵ „*Nostrum est: secundum auxilium divinae pietatis sanctam undique Christi ecclesiam ab incursu paganorum et ab infidelium devastatione armis defendere foris, et intus catholicae fidei agnitione munire.*“ (KAROLUS MAGNUS. *Karolus gratia Dei rex... Leoni papae...*).

¹⁹⁶⁶ „*Vestrum est, sanctissime pater: elevatis ad Deum cum Moyse manibus nostram adjuvare militiam, quatenus vobis intercedentibus Deo ductore et datore populus christianus super inimicos sui sancti nominis ubique semper habeat victoriam, et nomen domini nostri Iesu Christi toto clarificetur in orbe.*“ (*ibid.*).

¹⁹⁶⁷ Srov. DAVIS, Jennifer R. *Charlemagne's Practice of Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 208, pozn. 153.

¹⁹⁶⁸ „... *sit dominus et pater, sit rex et sacerdos, sit omnium Christianorum moderantissimus gubernator...*“ (*Libellus sacrosyllabus episcoporum Italiae*).

¹⁹⁶⁹ „Bezpečnost říše závisela na přimluvě bohabojných mužů“, LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 72-73.

¹⁹⁷⁰ Srov. CUSACK, *Pagan Saxon Resistance*, s. 45 a SUCHÁNEK – DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 141.

¹⁹⁷¹ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 73.

¹⁹⁷² Srov. V. Sturmi 22-23.

¹⁹⁷³ Srov. WOOD, *The northern frontier*, s. 235.

¹⁹⁷⁴ Například fuldského opata Sturma (srov. V. Sturmi), mohučského biskupa Lulla (podrobněji viz McALEAVY, Tony – MARSH, Maria. *Saint Lull: The Monk from Malmesbury who helped convert Germany to Christianity*. Malmesbury:

křesťanství nepřijali. Právě dlouhodobý neúspěch misie k Sasům zřejmě Karla donutil tento problém vyřešit „alternativně“.

Výstižná formulace, podle které byl franský „král... správcem církve stejně jako státu a jeho zákonodárství stanoví nejpřísnější a nejpodrobnější pravidla chování duchovních a úpravu nauky a bohoslužby“,¹⁹⁷⁵ stejně jako jeho rozhodující role v misijní oblasti svědčí ve prospěch toho, že i u karolinských (podobně jako později u otonských) vládců můžeme hovořit o konstantinovsko-eusebiovském misijním ideálu panovníka, naplňovaném zvláště Karlem Velikým a Ludvíkem Pobožným¹⁹⁷⁶ s vervou překonávající i Theodosia I. Ovšem, Karel Veliký nenavazoval primárně na tradici konstantinovskou,¹⁹⁷⁷ vyvěrající z dřívějšího, pohanského chápání instituce císaře,¹⁹⁷⁸ své postavení totiž ideologicky zakládal odlišně, a to výrazněji starozákonně.¹⁹⁷⁹ Vzorem mu (nehledě na to, zda byl prvotním iniciátorem této koncepce Štěpán II., Alkuin či někdo jiný)¹⁹⁸⁰ nebyl hlavně Konstantin, ale David,¹⁹⁸¹ jako kterého jej posléze Alkuin i další oslovovali.¹⁹⁸²

Důsledky byly z valné části obdobné jako v případě „císařského pojetí“ dle eusebiovsko-konstantinovského ideálu, Karlovy nároky však byly ještě umocněny. Izraelský král David byl podle Starého zákona¹⁹⁸³ nejen Bohem vyvoleným panovníkem,¹⁹⁸⁴ úspěšně porážejícím nepřátelé Izraele,¹⁹⁸⁵ a zajišťujícím tak vojenskou ochranu „vyvoleného lidu“,¹⁹⁸⁶ byl zároveň

Malmesbury History Society, 2016), Liudgera (podrobněji viz ANGENENDT, Arnold. *Liudger: Missionar, Abt, Bischof im frühen Mittelalter*. München: Aschendorff, 2005; srov. také ALTFRID. *Vita sancti Liudgeri*), Willehada (srov. ANSKAR. *Vita sancti Willehadi*), Lebiuna (srov. *Vita sancti Lebuini presbiteri et confessoris*) a dalších.

¹⁹⁷⁵ DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 187.

¹⁹⁷⁶ Srov. WOOD, *The northern frontier*, s. 238.

¹⁹⁷⁷ Jakkoli toužil stát se císařem, „Karel sice chtěl být císařem, ale nikoli ‚císařem Římanů‘“ (ROMANIDIS, *Frankové, Římané, feudalismus a nauka*, s. 18). Např. mnozí, včetně Alkuina, nikdy nepřirovnávali Karla Velikého ke Konstantinovi (GARIELLE, Matthew. *An Empire of Memory: The Legend of Charlemagne, the Franks, and Jerusalem before the First Crusade*. Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 77). Jedním z mála, kdo Karla popsal jako „nového Konstantina“ byl papež Hadrián I. (v dopise Karlovi z roku 778: HADRIANUS. *Domine excellentissimo filio, Carolo regi... Hadrianus papa*), usilující tak vymezit císařsko-papežské vztahy v souladu s Konstantinovou donací, na což Karel nepřistoupil (EMERICK, Judson. *Charlemagne, A New Constantine?* In: BJORNIE, M. Shane [ed.]. *The Life and Legacy of Constantine*. London – New York: Routledge, 2017, s. 133-161).

¹⁹⁷⁸ „Nikdy se nesnažil napodobovat způsoby římského či byzantského císaře jako Oto III. a jiní středověcí císařové, nýbrž zůstal naprosto franský jak ve svém oblečení a vystupování, tak ve svých politických představách.“ (DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 190).

¹⁹⁷⁹ Východořímské císařství sice také někdy užívalo aluze na Davida, nebyly však koherentní součástí panovnické sebe prezentace (MOHR, Walter. *Christlich-alttestamentliches Gedankengut in der Entwicklung des karolingischen Kaisertums*. In: WILPERT, Paul. *Judentum im Mittelalter: Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*. Berlin: Walter De Gruyter, 1966, s. 391).

¹⁹⁸⁰ K vývoji užívání starozákonních aluzí pro franské krále viz GARRISON, Mary. *The Franks as the New Israel? Education for an identity from Pippin to Charlemagne*. In: HEN, Yitzhak – INNES, Matthew. *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 114-161.

¹⁹⁸¹ Viz *ibid.*, s. 152-156 či KANTOROWICZ, Ernst H. *Laudes regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*. Berkeley: University of California Press, 1946, s. 56-57.

¹⁹⁸² Srov. ALBINUS ALCUINUS. *Ep. 174, 177 et passim*.

¹⁹⁸³ Jakkoli jeden starozákonní verš naznačuje, že vůbec nejlepším izraelským králem byl podle biblického hodnocení Joziáš (2Kr 23:35. Viz ale 2Kr 22:2, kde je Joziáš hodnocen na základě porovnání s Davidem), starozákonním ideálem panovníka je jednoznačně Karlem napodobovaný David (1Sam 13:14, srov. 1Kr 15:5), jehož vzor se line prakticky celou bibli (1Kr 14:8, 15:3.11; 2Kr 14:3 etc.).

¹⁹⁸⁴ 1Sam 16:1-13 a Ž 89:21.

¹⁹⁸⁵ Např. 2Sam 8:1-18.

¹⁹⁸⁶ Srov. již 1Sam 17.

sjednotitelem,¹⁹⁸⁷ jenž úspěšně potlačoval odstředivé tendence ve svém království,¹⁹⁸⁸ a navíc reformátorem kultu¹⁹⁸⁹ a sám i prorokem.¹⁹⁹⁰ Oproti Konstantinovi byly navíc davidovské aluze více spojovány s militantními aspekty: papeži franské krále připodobňovali k Davidovi jednoznačně v naději jejich vojenské pomoci proti Langobardům,¹⁹⁹¹ papežské přerušení užívání těchto aluzí bylo pak ještě před vzniklým napětím mezi papežstvím a Karlem kvůli jeho langobardské manželce zřejmě zapříčiněno dosavadní neexistencí vojenských úspěchů mladého panovníka v zájmu církve¹⁹⁹² a následné intenzivní rozvinutí starozákonních, a zejména davidovských aluzí a konotací Karlovy vlády ze strany anglosaských *peregrini*, zvláště pak Alkuina, započalo listem jistého Cathuulfa, v němž jsou opět velmi zdůrazňovány vojenské ohledy.¹⁹⁹³

Silně militantní davidovský ideál, stavící mimo jiné na biblických popisech Davidových dobytých území, ¹⁹⁹⁴ výslovně neakcentoval prvek vojenského donucení ke konverzi.¹⁹⁹⁵ Zatímco davidovský ideál panovníka přinášel (mimo jiné) ideologické zdůraznění role vojska a války, zvláště v počátcích Karlovy vlády též podstatný¹⁹⁹⁶ (eusebiovsko-)konstantinovský ideál panovníka od vládce očekával aktivní úsilí o konverzi obyvatelstva jeho říše,¹⁹⁹⁷ a to včetně potírání a zakazování pohanství.¹⁹⁹⁸ Tento křesťanský „císařský“ ideál panovníka zároveň vybízel vládce k expanzivní politice v zájmu „šíření světla“ na dobytém území,¹⁹⁹⁹ ačkoli ideální křesťanský panovník, následující Konstantinova vzoru, by dle Eusebia neměl své poddané či obyvatele dobytých území nutit ke konverzi násilím.²⁰⁰⁰ Posledním „kaménkem mozaiky“ Karlova ideologického podložení dobytých území doprovázené násilnými konverzemi pak vedle syntézy davidovského a konstantinovského ideálu panovníka mohla být

¹⁹⁸⁷ Sjednotil království po občanské válce, která podle 2Sam probíhala od Saulovy smrti, a dobyl pro sjednocené království nové hlavní město: Jeruzalém, viz 2Sam 5:1-16.

¹⁹⁸⁸ 2Sam 18-20.

¹⁹⁸⁹ Srov. 2Sam 6.

¹⁹⁹⁰ Srov. Sk 2:29-30.

¹⁹⁹¹ GARRISON, The Franks as the New Israel?, s. 123-125.

¹⁹⁹² *Ibid.*, s. 143.

¹⁹⁹³ *Idem.* Letters to a king and biblical exempla: the examples of Cathuulf and Clemens Peregrinus. *Early Medieval Europe* 7/3 (1998), s. 305-328 a *idem.* The Franks as the New Israel?, s. 145-146.

¹⁹⁹⁴ 2Sam 8:1-18.

¹⁹⁹⁵ Jakkoli podmanění Idumejských a jejich začlenění do izraelského království (1Par 18:12-13) by přes absenci výslovné zmínky o konverzi Idumejských k judaismu (tu důsledně provedli až Hasmoneovci ve 2. století př. Kr., srov. např. WEITZMAN, Steven. Forced Circumcision and the Shifting Role of Gentiles in Hasmonean Ideology. *The Harvard Theological Review* 92/1 [1999], s. 37-59) takto mohlo být chápáno.

¹⁹⁹⁶ GARRISON, Letters to a king and biblical exempla, s. 307-308.

¹⁹⁹⁷ Srov. V. Constantini 1,40.

¹⁹⁹⁸ Srov. *ibid.* 2,44-45 či 3,54-58.

¹⁹⁹⁹ Srov. *ibid.* 1,8.

²⁰⁰⁰ Srov. *ibid.* 2,56.

inspirace praxí násilného šíření víry Saracénů,²⁰⁰¹ chápáné snad v případě šíření křesťanství jako legitimní díky Augustinově a od jeho postoje odvozované argumentaci.²⁰⁰²

Augustin sám původně misijní násilí odmítal,²⁰⁰³ pod tíhou přetrvávajícího sporu s donatisty²⁰⁰⁴ je ovšem nakonec sankcionoval. Pro nové stanovisko pochopitelně potřeboval biblické ospravedlnění, jež našel zejména v originální interpretaci slov Ježíšova podobenství o svatebních hostech:²⁰⁰⁵ „Přinutíte je vejít.“²⁰⁰⁶ Sám Augustin si jako donucovací prostředky představoval pokuty, konfiskace majetku či hrozbu vyhnání, nikoli zabití,²⁰⁰⁷ dokonce odmítal i zabití pohanů, kteří se pokoušeli o obnovení pohanského kultu a páchali násilí na křesťanech,²⁰⁰⁸ a to hlavně z prostého důvodu, že zabitého již nelze přimět ke konverzi, což měl být cíl; přesto poskytl budoucím křesťanům teologický základ pro pozdější násilné konverze. Augustinův postoj se následně stal mezi vlivnými církevními představiteli poměrně běžný, tj. ideálně mělo být konverze dosaženo bez nátlaku, když však „nebylo zbytí“, bylo přijatelné přistoupit k donucení silou. Velmi názorný příklad v tomto ohledu představuje Řehoř I.²⁰⁰⁹ Na jednu stranu doporučoval při snaze o proselytizaci židů raději vlídný, laskavý než násilný postup.²⁰¹⁰ Na stranu druhou však radil biskupu Januariovi na Sardinii, aby nepokřtění rolníci byli ke konverzi přinuceni finančním tlakem,²⁰¹¹ otroci dokonce fyzickými tresty.²⁰¹² Přesto došlo mezi Augustinem a Řehořem k posunu: zatímco Augustin dobovačnou válku proti nekřesťanům neschvaloval,²⁰¹³ Řehoř už ji považoval za přijatelnou, tj. schvaloval nejen válku na ochranu křesťanství, ale i pro podmanění a následnou – již pokojnou – christianizaci pohanů pod ochranou křesťanského vládce.²⁰¹⁴ Z toho je mimochodem opět patrné, jak hluboce přijal Řehoř misijní ideál panovníka za vlastní. Jakkoli k nucení silou někdy docházelo – „násilné kroky byly... akceptovány jako přijatelné, neboť ve výsledku měly přivést vzdorující pohany k pravdě a ke spasení“²⁰¹⁵ –, nebylo vnímáno jako ideální a k pobíjení těch, kdo nechtěli být

²⁰⁰¹ Tak argumentuje HEN, Yitzhak. Charlemagne's Jihad. *Viator* 37 (2006), s. 33-52; viz také KÖNIG, Daniel G. Charlemagne's „Jihad“ Revisited: Debating the Islamic Contribution to an Epochal Change in the History of Christianization. *Medieval Worlds* 3 (2016), s. 3-40.

²⁰⁰² Augustinovy spisy (zejm. *O Boží obci*) byly na franském dvoře oblíbené a čtené, GARRISON, The Franks as the New Israel?, s. 121.

²⁰⁰³ Srov. např. AUGUSTINUS AURELIUS. *Ep.* 100.

²⁰⁰⁴ GAUMER, Matthew Alan – DUPONT, Anthony. Understanding Augustine's Changing Justification for State-Sponsored Religious Coercion and its Context within Donatist North Africa. *Augustinus* 54 (2009), s. 345-371.

²⁰⁰⁵ AUGUSTINUS AURELIUS. *Ep.* 185,24.

²⁰⁰⁶ Lk 14:23.

²⁰⁰⁷ Srov. SWIFT, Louis J. *The Early Fathers on War and Military Service*. Wilmington: Michael Glazier, 1983, s. 140-149.

²⁰⁰⁸ AUGUSTINUS AURELIUS. *Ep.* 104.

²⁰⁰⁹ MARKUS, Gregory the Great and a Papal Missionary Strategy, s. 30-33.

²⁰¹⁰ GREGORIUS MAGNUS. *Ep.* I,14 a 47.

²⁰¹¹ *Ibid.* IV,26.

²⁰¹² *Ibid.* IX,65.

²⁰¹³ Srov. LANGAN, John. The Elements of St. Augustine's Just War Theory. *The Journal of Religious Ethics* 12/1 (1984), s. 19-38.

²⁰¹⁴ BOSCH, David J. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. New York: Orbis Books, 2011, s. 229.

²⁰¹⁵ SUCHÁNEK – DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 141.

pokřtěni, pravděpodobně prakticky nedocházelo. Ostatně, církev měla dlouho problém i se zabitím ve válce, trvalo několik staletí, než zabití pohana či heretika přestalo být vnímáno jako provinění a dočkalo se naopak oslavování.²⁰¹⁶ I franští vládci před Karlem Velikým se proto zpravidla drželi Řehořovy preference motivování ke konverzi „odměnami“.²⁰¹⁷ Další krok učinil právě až „nový David“.

„Nejranější kombinace dobytí a nucené konverze v dějinách křesťanství“²⁰¹⁸ byla provedena Karlem Velikým v Sasku. Vojské akce proti Sasům započal již roku 772.²⁰¹⁹ Po první úspěšné výpravě další boje propukaly v reakci na opakovanou vzpouru či provokaci Sasů, usilujících například o spálení kostela, vystavěného Bonifácem z posvátného dubu, který podřel.²⁰²⁰ První výprava, během které Karel sám v nápodobě Bonifáce, jehož ústřední roli se tak v průběhu této „misie“ jal zastávat, porazil tzv. *Irmisul*,²⁰²¹ však zřejmě vyprovokována nebyla. Neexistuje žádný dochovaný záznam o saském útoku či jiném podnětu.²⁰²² Karel se pravděpodobně jal silou přimět pohanské Sasy ke konverzi a k poddání se jeho vládě z vlastní iniciativy. V průběhu saských válek násilně nutil Sasy k podstoupení křtu, celkem patnáctkrát vyslal do Saska vojsko, z toho sedmkrát k vyřešení saské vzpoury.²⁰²³ Karlovo vojsko si pravděpodobně počínalo dosti brutálně: roku 782 mělo být například podle pramenů během jediného dne popraveno několik tisíc saských povstalců.²⁰²⁴ Snaha přimět Sasy ke konverzi neprobíhala pouze násilně, jakkoli tato forma převládala. Někteří, včetně saského vůdce Widukinda, byli ke křtu přesvědčeni pomocí úplatků.²⁰²⁵ Nepřekvapí, že se Widukind brzy po svém křtu navrátil ke své původní víře a opět se postavil do čela protifranského odporu,²⁰²⁶ i ten byl však brutálně potlačen. Mezi lety 785 a 797 Karel, považující již Sasko za křesťanskou oblast, vydal zákony,²⁰²⁷ které přikazovaly trestat smrtí provádění pohanských zvyklostí,²⁰²⁸

²⁰¹⁶ BOSCH, *Transforming Mission*, s. 229.

²⁰¹⁷ Srov. LÖWE, Heinz. Pirmin, Willibrord und Bonifatius: Ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit. In: SCHÄFERDIEK, Knut (ed.). *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. Sv. II/I: Die Kirche des früheren Mittelalters. München: Chr. Kaiser Verlag, 1978, s. 223-224 či SCHNEIDER, Reinhard. Karl der Grosse – Politisches Sendungsbewusstsein und Mission. In: SCHÄFERDIEK, Knut (ed.). *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. Sv. II/I: Die Kirche des früheren Mittelalters. München: Chr. Kaiser Verlag, 1978, s. 234-235.

²⁰¹⁸ KÖNIG, Charlemagne's „Jihād“ Revisited, s. 3.

²⁰¹⁹ REMBOLD, *Conquest and Christianization*, s. 39-40.

²⁰²⁰ CUSACK, Pagan Saxon Resistance, s. 44.

²⁰²¹ Podrobněji viz *ibid.*, s. 36-40. Irmisul, zřejmě posvátný sloup či strom, představoval pravděpodobně jedno z nejdůležitějších kultických míst Sasů, podrobněji viz LÖWE, Heinz. Die Irmisul und die Religion der Sachsen. *Deutsches Archiv* 5 (1941), s. 1-22.

²⁰²² HEN, Charlemagne's Jihad, s. 33-34.

²⁰²³ CUSACK, Pagan Saxon Resistance, s. 44-45.

²⁰²⁴ HEN, Charlemagne's Jihad, s. 34.

²⁰²⁵ CUSACK, Pagan Saxon Resistance, s. 45.

²⁰²⁶ *Ibid.*

²⁰²⁷ *Capitulatio de partibus Saxoniae*.

²⁰²⁸ *Ibid.* 7 a 9.

napadení majetku i zástupců církve²⁰²⁹ nebo šlechticů²⁰³⁰ i odmítání přijmout křesťanství.²⁰³¹ Předepisovaly také povinné placení desátků.²⁰³² Tyto výnosy pochopitelně vedly k dalšímu povstání. Definitivní konec válečných běsů nastal až roku 804 po nuceném přestěhování snad až deseti tisíc Sasů do jiných oblastí říše.²⁰³³ Výsledkem bylo podmaněné, k říši připojené a christianizované území.

Sám Karel zopakoval obdobný postup již v průběhu saských válek proti Avarům.²⁰³⁴ I zde docházelo k násilným křtům. „Většina Karlových současníků jeho tvrdý postoj ke konverzi Sasů obdivovala,“²⁰³⁵ nikoli však všichni. Dokonce sám Karlův „vrchní ideolog“ Alkuin mu nucení ke křtu silou a vybírání desátků od Sasů vytýkal. Nezpochybňoval Karlovo právo bojovat se Sasy a dobýt jejich území, nenamítal nic ani proti brutalitě Karlova postupu proti těm, kdo se vzbouřili či ohrožovali jeho autoritu,²⁰³⁶ dokonce jeho vítězství oslavoval jako Kristem darované.²⁰³⁷ Dále ovšem, byť opatrnými a uctivými slovy, Karla nabádal, aby Sasům zajistil kvalitní kazatele, kteří jim po vzoru apoštola Pavla poskytnou „mléko“ laskavého poučení, příhodné pro nově konvertované, aby snad pro dětinskou slabost mysli nevyzvrátili náročné učení, jímž byli syceni – a proto by Karel podle Alkuina měl přehodnotit své rozhodnutí zatížit Sasy desátky. Stejně tak je důležité kázání dle Alkuina třeba i k tomu, aby křest nebyl neužitečným pro nedostatečné porozumění otázkám víry.²⁰³⁸ „Je možné lidi donutit ke křtu, nikoli však k víře.“²⁰³⁹

Jakkoli byl Alkuinův postoj ve své době menšinový, oslavný souhlas s násilnými konverzemi snad často pramenil spíše ze strachu z císařovy reakce než z čirého nadšení. A jakkoli se podobný průběh jako se Sasy či Avary občas opakoval i později, například v 10. století v Norsku či ve 12. století s Wendy,²⁰⁴⁰ nestal se skutečnou součástí dlouhodoběji široce akceptovaného misijního ideálu. Naopak, oslavná vyjádření na Karlem prováděnou násilnou konverzi Sasů²⁰⁴¹ představovala v raném středověku ojedinělou výjimku. Dřívější i pozdější pravděpodobné donucovací akce církev raději přeznačila, jejich násilný, a zvláště nedobrovolný charakter nebyl očividně považován za ideální – pokud to bylo možné, vítězství křesťanství díky hrubé síle bylo přeznačeno na vítězství zajištěné zázračným Božím zásahem, v reakci na

²⁰²⁹ *Ibid.* 3-4 a 10.

²⁰³⁰ *Ibid.* 11-13.

²⁰³¹ *Ibid.* 5 a 8.

²⁰³² *Ibid.* 15-17.

²⁰³³ Srov. CUSACK, *Pagan Saxon Resistance*, s. 45.

²⁰³⁴ Viz POHL, *Die Awaren*, s. 315-322.

²⁰³⁵ CUSACK, *Pagan Saxon Resistance*, s. 45.

²⁰³⁶ HEN, *Charlemagne's Jihad*, s. 42.

²⁰³⁷ ALBINUS ALCUINUS. *Ep.* 110.

²⁰³⁸ *Ibid.*

²⁰³⁹ *Ibid.* 113: „*Inpelli potest homo ad baptismum, sed non ad fidem.*“

²⁰⁴⁰ BOSCH, *Transforming Mission*, s. 229.

²⁰⁴¹ Jako např. oslavná báseň snad z pera Paulina z Akvitánie (*De conversione Saxonum carmen*).

nějž se pohané měli dobrovolně rozhodnout pro konverzi.²⁰⁴² Tj. ideálním „prostředkem“ pro zajištění souhlasu s konverzí nebyla vojenská či jiná násilná hrozba, nýbrž Boží moc, tváří v tvář jejíž nadřazenosti měla být konverze samozřejmou a dobrovolnou reakcí. Ideálem tedy v raném středověku byl v tomto ohledu výše již obsáhleji pojednaný charismatický triumfalismus, přisuzující mnohdy i kupříkladu zničení pohanské svatyně přímo Boží moci, a přeznačující tak očividně za neideální považované násilné donucovací akce na „zásah shůry“ – jako v případě protipohanského počínání Sulpiciova Martina.

Jakkoli tedy použití násilí k zajištění konverze bylo součástí středověké reality, v období mezi konstantinovským obratem a gregoriánskou reformou nebylo akceptováno jako součást misijního ideálu, ale považováno za „nouzové řešení“. Pro v této kapitole sledované období lze v problematice křesťanského přístupu k ostatním, nekřesťanům či heretikům, vysledovat jednotící *topos*, spočívající v zázračném vítězství a prosazení křesťanství. Tento *topos* výrazněji ideologicky narušila pouze násilná misijní politika Karla Velikého vůči Sasům a Avarům, v jejímž případě bylo jednak vítězství křesťanství natolik očividně nezázračné, že příliš neponechávalo prostor pro přeznačení surové reality do podoby konformní s touto představou zázračného prosazení, jednak se zároveň vzhledem k nekritickému obdivu části episkopátu a vzhledem ke Karlově reálné moci setkalo dočasně s postojem oslavným, ojediněle negujícím potřebu přeznačení průběhu těchto křesťanských vítězství a neumožňujícím následně již jejich tak radikální přeznačení zpětné. V ostatních případech, někdy snad také reálně zahrnujících užití donucovacích prostředků, tento *topos* natolik zastřešoval církevní podání relevantních událostí, že je dnes prakticky nemožné určit, jak přesně ve skutečnosti proběhly. Právě tento triumfalistický a charismatický *topos*, nikoli násilné donucení ke konverzi, tudíž představoval základní princip misijních ideálů ve sledovaném období.

3.3 Závěr

Misijní aktivitu církev v období od 4. do 10. století očekávala předně jednak ze strany křesťanského panovníka – a dokud byl ponechán dostatečný prostor pro interpretaci jím prováděného a silou přinejmenším zaštitěného pokřesťanství „shora“ jako zázračného Božího aktu, neměla církev s metodikou ani rozhodující rolí panovníka v tomto procesu vlastně sebemenší problém –, jednak ze strany (mnišských) biskupů-misionářů – získávajících pro křesťanství vládce (mnohdy s výrazným přispěním panovnickovy manželky), respektive dokonávajících dílo, na které panovník z nějakého důvodu sám „nestačil“. Tyto dva modely – panovnický a biskupsko-mnišský – tak konstituují dvojí široce akceptovaný misijní ideál,

²⁰⁴² Srov. již např. Chlodvíkovo přesvědčení ostatní Franků k přijetí křesťanství, *HF* 2,31.

jakkoli první, panovnický vznikl takřka okamžitě s konstantinovským obratem a následně nedoznal značných změn, zatímco druhý se dočkal výraznějšího vývoje, zejména v podobě obohacení o aspekt mnišský (a související prvek mnišského putování). Raněstředověký ideál misijního biskupa lze považovat za rozvinutí prvocírkevního ideálu „apoštolského“ misionáře, byť již od pozdního starověku zaměřeného primárně na proselytizaci panovníka a následně přenechávajícího hlavní zodpovědnost za christianizaci jeho říše tomuto vládci, jakkoli na ní participoval. Nejvýraznější rozdíl mezi pozdněstarověkým a raněstředověkým pojetím (před obohacením o mnišský vliv) spočívá v akcentování biskupského úřadu misionáře. Ideál mnišského biskupa-misionáře, který se prosazoval od přelomu 6. a 7. století, pak představoval vlastně syntézu ideálu misijního biskupa a mnišského konceptu *peregrinatio*, provedenou zejména anglosaskými mnichy.

V případě misijního ideálu panovníka je snad korektní nejen konstatovat, že jej prvotní církev neznala a nezastávala, ale dokonce spekulovat, že by si jej nedokázala ani představit. Vzhledem k akutnímu eschatologickému očekávání brzké parusie i k starozákonně založenému chápání Ježíšova mesiášského titulu, jednoznačně mu v Novém zákoně připisovaného s nadějí budoucího mesiášského království,²⁰⁴³ si církev veškeré představy i naděje zahrnující prolínání náboženské/církevní a politické moci spojovala výlučně s očekávaným Kristovým (tisíciletým) královstvím.²⁰⁴⁴ Nový zákon neobsahuje žádné relevantní pasáže, definující náležité fungování křesťanského státu či křesťanské vlády, nic takového se tudíž nutně neočekávalo, takřkajíc to „nepřipadalo do úvahy“. Pozdněstarověká církev pak nejenže měla v živé paměti urputná pronásledování (Diokleciánovo pronásledování probíhalo těsně před konstantinovským obratem), a prožívala tak nadšení z vidiny trvalého konce pronásledování i diskriminace, ale doslovná věrnost novozákonnímu pojetí by zároveň nutně znamenala odpor vůči prvnímu křesťanskému, respektive spíše křesťanství podporujícímu císaři, a tudíž mimo jiné prakticky nutně výsledně i další pronásledování. Nový zákon navíc natolik nepředpokládal možnost spojení církve se státní mocí, že se k tomuto tématu prakticky nevyjadřoval ani negativně: novozákonní pojetí, jemuž se tím, že se stala církví říšskou, reálně zpronevěřila, tak bylo v Novém zákoně obsaženo spíše imanentně než zcela otevřeně. Pod dojmem Boží zázračné záchrany skrze Konstantina i povinné vděčnosti nejen za zrovnoprávnění, ale i další četná poskytnutá privilegia, se církev této radikální změně paradigmatu nevzepřela, ale přizpůsobila, snad proto, že si jiné řešení ani „nedokázala představit“.²⁰⁴⁵ Přesto je nutné konstatovat, že

²⁰⁴³ Srov. např. Sk 1:6.

²⁰⁴⁴ Srov. např. Zj 20:1-6, zejm. v. 4.

²⁰⁴⁵ Cesta egyptského poustevnictví, i kdyby zčásti motivovaná zesvěťštěním církve v důsledku konstantinovského obratu, nepředstavovala životaschopnou variantu pro celek církve.

misijní ideál panovníka je něčím Novému zákonu cizím, jde tedy o koncept, zanesený do křesťanských ideálů z prostředí římské státní teorie, potvrzený následně díky germánským zvyklostem. Obdobně neznámé bylo prvotní církvi schéma konverze či christianizace „shora“. Za výjimku nelze považovat ani popis z knihy *Skutků apoštolských*, kdy se konverze žalárníka snad zdá automaticky znamenat konverzi celého „jeho domu“.²⁰⁴⁶ Konverze zbylých příslušníků domácnosti totiž nastala dle novozákonního textu v reakci na Pavlovo kázání.²⁰⁴⁷ I pokud bychom však přijali, že v rámci domácnosti Nový zákon určitou míru pokřesťanstění „shora“ připouští, veškeré popsané konverze v Novém zákoně natolik předpokládají svobodné rozhodnutí na základě uvěření bez donucení,²⁰⁴⁸ a přístup apoštolů k těm, kteří nekonvertovali, navíc natolik očividně respektuje jejich rozhodnutí,²⁰⁴⁹ že v rámci novozákonní teologie není prostor pro rozšíření možnosti pokřesťanstění „shora“ kamkoli nad rámec zmíněné domácnosti. Misijní ideál panovníka je tak ve svém celku novinkou 4. století.

Jestliže prvotní církev neznala koncept pokřesťanstění „shora“, tím spíše neznala konverze z donucení, natož cokoli byt' jen vzdáleně analogického trestným „misijním“ výpravám Karla Velikého proti Sasům. Zatímco misijní ideál panovníka se však církvi od 4. století stal natolik vlastním, že po zhroucení západořímské říše vyloženě vyhledávala jeho opětovné uskutečnění, Karlovo drastické pojetí se ve sledovaném období součástí církevního ideálu nestalo, jakkoli se zprvu setkávalo i z církevních kruhů s nadšením. Pro Karla byla velmi podstatná východiska starozákonní: Nový zákon spojení církve a státní moci neznal, zatímco Starý zákon ano, lze proto konstatovat, že aplikování starozákonních principů tak v mnoha ohledech více odpovídalo křesťanské středověké (nejen politické) realitě. I přes přijímanou realitu nucení ke konverzi silou ovšem zůstal církevní ideál i v raném středověku odlišný – „karlovske misijní praktiky“ zůstaly spíše „nouzovým řešením“.

V případě mnišského misijního ideálu je opět potřeba konstatovat zřetelný nesoulad původního irského *peregrinatio* s novozákonním misijním ideálem. Zatímco pro prvotní církev bylo šíření víry vrcholným počinem, jemuž bylo záhodno podřídit ostatní záležitosti (včetně například manželství), pro mnohé irské putující mnichy bylo podle všeho misijní snažení pouze doprovodnou aktivitou vedle vlastní askeze (zejména v podobě dobrovolného exilu, ale včetně dalších přísně asketických úkonů), respektive dalším asketickým úkonem. Změna nastala až v „okamžiku“, kdy koncept *peregrinatio* absorbovali do svého ideálu Anglosasové, kteří jej uzpůsobili nejen do podoby efektivnější a eklesiologicky konstruktivnější v podobě přímého

²⁰⁴⁶ Sk 16:31.

²⁰⁴⁷ Sk 16:32.

²⁰⁴⁸ Srov. např. Sk 8:27-38, 10:1-48, 17:34.

²⁰⁴⁹ Srov. např. Sk 13:50-51 či 17:32-33.

napojení na Řím a zřizování funkcí sítě farností a biskupství, ale zároveň do podoby bližší Novému zákonu jasným primárním důrazem právě na misijní činnost.

Právě anglosaské misii lze připisovat největší rozmach misijní aktivity v průběhu sledovaného období. V reakci na konstantinovský obrat k explozi misijní aktivity nedošlo. Zřejmě proto, že ji do značné míry nebylo třeba, protože vzhledem k novému stavu a nové výhodnosti křesťanství se církev potýkala s množstvím konverzí i bez absolutního zaměření se na proselytizaci pohanů, a to snad až do takové míry, že pravděpodobně lze konstatovat, že ji množství nových křesťanů zaměstnalo natolik, že na intenzivní misii mezi pohany nezbývaly kapacity ani myšlenky. Dokladem této domněnky se zdá být množství literatury i aktivity určené hlubšímu pokřesťanství již konvertovaných jedinců. Zároveň byla záhy církev příliš zaměstnaná vnitrocírkevními spory, než aby mohla vrhnout veškeré své nasazení do misie. A jakmile se stala církví říšskou, přijala římskou tradici natolik za vlastní, že se na dlouho o misii mimo tradiční území římské říše příliš nezajímala, tyto oblasti se naopak zejména na Východě staly cílem misijní aktivity nonkonformních křesťanských hnutí. Po zhroucení západořímské říše pak skutečná exploze misijní aktivity nenastala z prostého důvodu, že církev více než na expanzi musela myslet na přežití a konsolidaci. Řešení představovala konverze jednotlivých germánských vládců, jejichž výsledkem byl „misijní úspěch“ v podobě zisku celého kmene pro křesťanství, jakkoli mnohdy dosti povrchně.

Problém pohanství měl být vyřešen v duchu ideálu protipohanského triumfalismu, tj. očištěním a zábořem prostoru i času pro křesťanství, nikoli však násilně, ale zázračně. Reálně však častěji docházelo k *interpretatio christiana*, považované zprvu za „nouzové řešení“, ale následně saknacionované autoritou Řehoře I. Namísto ideálního zázračného triumfu nad pohanstvím tak mnohdy docházelo k nenápadnému vítězství nominálního křesťanství. Toto Řehořem zaštitěné přeznačování pohanských prvků na křesťanské sice dlouhodobě napomohlo vymýcení pohanství jako takového, posílení katolického křesťanství v oblastech, které je přijalo, a umožnilo nezanedbatelné misijní úspěchy, zároveň ale po těchto úspěších podle mého názoru nedošlo v plnosti k Řehořem zamýšlené „druhé fázi“, během níž by byly tyto na křesťanské přeznačené pohanské prvky postupně eliminovány. Tolerance k těmto křesťansko-pohanským zvykům, stvrzená autoritou jednoho z nejvýznamnějších papežů, tak vedla k jistému synkretismu, jehož prvky se však staly do takové míry běžnou zvyklostí, že na občasné pozdější snahy o jejich eliminaci episkopát zpravidla hleděl s výrazným podezřením.

Specifikem sledovaného období je (odhlédneme-li od panovníků) takřka až mnišský monopol na misijní aktivitu od přelomu 6. a 7. století. Zdá se, že tento fakt lze nejsnáze vysvětlit menší mnišskou zatížeností sociálními vazbami, péčí o soukromý majetek apod. a také obtížemi

spojenými s misijními cestami. Mniši byli díky vlastní askezi a sebekázi na tyto podmínky připraveni podstatně lépe než kněží. Kláštery navíc představovaly centra vzdělanosti a u mnicha se zpravidla očekávala jistá míra znalosti Písma, jež byla pro misijní aktivity nezbytná. Vzhledem k dosti povrchnímu přijetí křesťanství širokými vrstvami obyvatelstva pak nebylo pravděpodobné, aby se do misijní činnosti výrazně zapojili jiní jedinci než mniši, kněží a politické elity. Určitou výjimkou, spadající ovšem do kategorie vládnoucí vrstvy, byly manželky králů, mnohdy úspěšně usilující o manželovu konverzi. Jelikož ideálně probíhalo pokřesťanstění určitého území alespoň nominálně takřkajíc najednou a okamžitě, dříve takřka všudypřítomný imperativ sdílení se o své víře svému nekřesťanskému okolí každým křesťanem v této době v zásadě vymizel.

4. Kněžský ideál od 4. do 10. století

V průběhu prvních tří staletí existence církve se jako vůdčí církevní úřad vyprofiloval úřad episkopa, čemuž odpovídala i na konci 3. století již unifikovaná podoba církevní organizace: hlavou místní církve byl episkop, jemuž byli podřízeni presbyteri, další služebníci i zbylí křesťané. Ve snaze o posílení pozice episkopa došlo v rané církvi k rozvinutí učení o apoštolské posloupnosti i k relativizaci důležitosti charismatických projevů. V době rané církve začala být též aplikována analogie mezi církevními služebníky a starozákonními kněžími a episkopové začali být interpretováni jako obětníci („kněží“), zprostředkující Boží milost ostatním křesťanům. Od episkopů se v době před konstantinovským obratem očekávalo, že se budou věnovat výlučně duchovním a církevním povinnostem, zároveň měli být garancí pravověrnosti. Požadavky na kandidáty tohoto úřadu nadále vycházely z podmínek vypsanych v pastorálních epištolách. Konstantinovský obrat přinesl jednak významný zlom, jehož důsledkem bylo vlastně včlenění episkopů do říšské administrativy, jednak konec pronásledování, a tudíž svobodnější, příhodnější podmínky pro domýšlení a rozvoj církevního pojetí církevních úřadů.

Terminologie užívaná v období po konstantinovském obratu byla problematická svou neustáleností.²⁰⁵⁰ Vedle přetrvávajících pojmů *episcopus* (respektive ἐπίσκοπος) a *presbyter* (respektive πρεσβύτερος) byli církevní služebníci již standardně označováni jako *clerus* (respektive κλήρος),²⁰⁵¹ což bylo vysvětlováno poukazem na to, že jsou „údělem“ (*sors*) Božím a jejich „údělem“ je Bůh,²⁰⁵² nebo v souvislosti s losem (*sors*),²⁰⁵³ a tudíž odkazem na přijetí Matěje mezi Dvanáct na základě losování.²⁰⁵⁴ Definitivně se prosadily pojmy se starozákonními konotacemi, zejména *sacerdos* (respektive ἱερεύς), v jehož případě je z užití zřejmé, že až do 8. století²⁰⁵⁵ označoval primárně biskupa a teprve odvozeně presbytery.²⁰⁵⁶ Podstatně odlišnou terminologii nabízí Řehořova *Kniha o správě pastýřské*, která popisované církevní služebníky označuje pojmy *rector* (43x), *praedicator* (21x), *pastor* (19x) a *sacerdos* (19x),²⁰⁵⁷ čímž se zřejmě pokoušela poskytnout prostor k aplikaci svého sdělení i pro jiné pastoračně sloužící služebníky, nejen výlučně biskupy.

²⁰⁵⁰ Srov. VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 26, 39 či 125.

²⁰⁵¹ Jedná se ovšem o pojem objevující se již dříve, u Tertuliána a Klementa Alexandrijského (*ibid.*, s. 130, pozn. 266).

²⁰⁵² HIERONYMUS. *Ep.* 52,5,1 či AURELIUS AMBROSIUS. *Ep.* 17,12.

²⁰⁵³ AUGUSTINUS AURELIUS. *Ennarationes in Psalmos*, ad Ž 67:19.

²⁰⁵⁴ Sk 1:23-26.

²⁰⁵⁵ VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 70, pozn. 17.

²⁰⁵⁶ *Ibid.*, s. 6, 70, 85. Jeroným dokonce službu episkopů a presbyterů ztotožňuje, viz *ibid.*, s. 126 (srov. např. HIERONYMUS. *Ep.* 52,7,3).

²⁰⁵⁷ DEMACOPOULOS, George E. Gregory's Model of Spiritual Direction in the *Liber Regulae Pastoralis*. In: NEIL, Bronwen – DAL SANTO, Matthew. *A Companion to Gregory the Great*. Leiden – Boston: Brill, 2013, s. 211.

Z relevantních pramenů vyčnívají jednak díla, která se zabývají církevními služebníky a církevními úřady programově: *Šest knih o kněžství* Jana Zlatoústého, Ambrožův spis *O povinnostech služebníků*, Jeronýmův *list Nepotianovi* a později Řehořova *Knihy o správě pastýřské*; jednak hagiografie věnované biskupům, relevantní právě pro svou snahu objekt svého zájmu idealizovat, a nabízející tak více než historicky věrohodný „životopis“ dotyčného biskupa obraz ideálního klerika dle autorových představ. Příkladem takového textu, nápomocného pro rekonstrukci kněžského ideálu, respektive pro komparaci s texty „teoretickými“ a pro ověření či korigování z nich vyvozované podoby ideálu, může být *Život Audoina, biskupa rouenského* či *Život svatého Ulricha, biskupa augsburského*. Vyjma těchto dvou kategorií děl jsou relevantní též zmínky roztroušené po spisech věnujících se jiným tématům či partikulárním situacím. Určitou výjimku představují komentáře a homilie věnované pastorálním epištolám, obsahujícím původní novozákonní nároky na episkopy. Ty nabízejí nejen možnost komparace s dřívějším ideálem a doklad, že pozdější křesťanští autoři své pojetí stále alespoň z části stavěli na dříve akceptovaném základě, ale také porozumění teoretickým východiskům ideálu ve 4. a 5. století, spočívajícím zejména v alegorickém výkladu²⁰⁵⁸ a snaze o využití starozákonního příkladu kněžství utvořením analogie s církevními služebníky.²⁰⁵⁹

První spis věnující se uceleně církevním úřadům představuje *Šest knih o kněžství* Jana Zlatoústého. Dílo vzniklo v poslední čtvrtině 4. století a bylo inspirováno druhou promluvou Řehoře z Nazianzu,²⁰⁶⁰ vysvětlující obdobně autorovo původní zdráhání se přijmout církevní úřad. Primárním rámcem spisu je vlastní Janova obhajoba: vysvětluje, proč nakonec „zradil“ svého přítele Basila a nepřijal spolu s ním kněžské svěcení, a to obsáhlým vyzdvihováním důstojnosti, ale i obtíží a nároků kněžského úřadu.²⁰⁶¹ Na tomto „pozadí“ se však zároveň odkrývá Janovo pojetí ideálu. To jej vede k vyjádřením, v nichž je nezřídka vnímatelná určitá hyperbola, což ovšem z perspektivy mnou analyzované problematiky není na překážku, spíše naopak: tím patrnější je skutečně ideální podoba držitele církevního úřadu, jak si jej Jan představoval. Spis *O kněžství* je při rekonstrukci kněžského ideálu zásadní také pro svou recepci, když byl již záhy po svém vzniku značně doporučován a vyzdvihován.²⁰⁶²

Ambrožův spis *O povinnostech služebníků*, sepsaný taktéž v poslední čtvrtině 4. století, byl výrazně inspirován Ciceronem, podle jehož díla (*O povinnostech*) je i pojmenován.

²⁰⁵⁸ Stručný úvod k užití alegorického výkladu pozdně starověkými křesťanskými vykladači viz TURNER, Denys. *Allegory in Christian late antiquity*. In: COPELAND, Rita – STRUCK, Peter T. (eds.). *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 71-82.

²⁰⁵⁹ Obhajoba tohoto postupu viz např. BROWN, *Priest and Bishop*.

²⁰⁶⁰ DROBNER, *Patrologie*, s. 439.

²⁰⁶¹ *Ibid.*

²⁰⁶² Srov. QUASTEN, *Patrology*, sv. 3, s. 459.

Autorovým záměrem bylo poučení kleriků ve vlastní diecézi v zájmu jejich náležitého plnění svěřených úkolů. Druhotný cíl spočíval zřejmě v prokázání nadřazenosti křesťanské morálky nad morálkou stoickou, celý spis pak prostupuje christocentrismus a eschatologická orientace.²⁰⁶³ Ambrož svým pojednáním vlastně vysvětluje kategorie *honestum* (to, co je u držitelů církevních úřadů ctnostné, čestné) a *utilis* (to, co je u kleriků užitečné, prospěšné), aby nakonec ukázal, že jsou ve skutečnosti totožné. Rozlišuje zároveň mezi všeobecně platnými povinnostmi a povinnostmi náležejícími k „dokonalosti“, přičemž jeho spis se i bohatými biblickými příklady snaží ilustrovat „dokonalé“ počínání,²⁰⁶⁴ a tudíž vlastně formuloval ideál.

Jeronýmův list *Nepotianovi* představuje traktát v epistulární podobě. Autor dopis napsal v polovině roku 393 v Betlémě a adresoval jej Nepotianovi, synovci biskupa Heliodora, jenž opustil vojenskou službu a stal se presbyterem v obci Altinu na severu Apeninského poloostrova, zároveň však byl mnichem. Výslovně však přiznal záměr, aby se list a jeho obsah rozšířily, a měly tak širší dopad,²⁰⁶⁵ účelem tedy nebylo pouze řešení partikulární situace, ale předložení sdělení, pokládaného autorem za všeobecně platné. Podnět ke vzniku listu dal sám Nepotianus dotazem, jak je možné skloubit mnišské a klerické povolání. To Jeronýmovi poskytlo prostor pro plné rozvinutí svého pojetí ideálu, jenž představoval syntézu zažitých požadavků na kleriky a hodnot mnišství.²⁰⁶⁶ Jeroným ve svém listě výslovně vybízí ke snaze o naplnění jím předkládaného ideálu,²⁰⁶⁷ přičemž zachází do značných detailů,²⁰⁶⁸ pročež lze konstatovat, že nabízí ucelený, promyšlený a systematicky pojednaný ideál, a to výslovně z autoritativní pozice.²⁰⁶⁹ Jelikož autor sám v listu předjímal rozhořčenou reakci některých kleriků, na jejichž chyby se domníval upozorňovat, připojil již přímo k dílu v epilogu i obranu. Zatímco u Nepotiana se list podle všeho setkal s nadšeným přijetím,²⁰⁷⁰ jinde autorovy ambice na konci 4. ani v průběhu 5. století nenaplnil. V 5. století z něj sice jednu větu odcitoval kánon synodu ve Vaison²⁰⁷¹ a před zahájením své misijní činnosti jej podle všeho četl Patrik, výraznější vliv však měl teprve od 6. století, kdy jej prokazatelně četli Caesarius z Arles, Cassiodorus či Řehoř Veliký, a zejména pak od století jedenáctého, kdy se teprve díky věhlasu svého autora dočkal pozice autoritativního textu s ohledem na téma, o němž pojednává.²⁰⁷²

²⁰⁶³ BERARDINO, Angelo di (ed.). *Patrology*. Sv. 4.: The Golden Age of Latin Patristic Literature, From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon. Allen, TX: Christian Classics, 1995, s. 166.

²⁰⁶⁴ Srov. SCHAFF, Philip – WACE, Henry (eds.). *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II*. Sv. 10.: Ambrose: Select Works and Letters. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1896, s. xxiii.

²⁰⁶⁵ Viz „in te ceteros erudiat“ (HIERONYMUS. *Ep.* 52,4,3).

²⁰⁶⁶ CAIN, *Jerome and the Monastic Clergy*, s. 1-2.

²⁰⁶⁷ *Ibid.*, s. 4-5.

²⁰⁶⁸ Věnuje se např. způsobu oblékání (HIERONYMUS. *Ep.* 52,9,1), konzumaci alkoholu (*ibid.* 52,11,3-4), přijímání darů (*ibid.* 52,16,1) etc.

²⁰⁶⁹ Srov. *ibid.* 50,4,3.

²⁰⁷⁰ Srov. *ibid.* 60,11,2.

²⁰⁷¹ *Concilium Vasense Anno 442*, can. 4.

²⁰⁷² Srov. CAIN, *Jerome and the Monastic Clergy*, s. 17-19.

Řehořova *Kniha o správě pastýřské* „se... stala na staletí základní příručkou spirituality a pastore biskupů a kněží. Již za Řehořova života se rozšířila po Itálii, Španělsku, Francii a Anglii a rovněž v řeckém překladu do Konstantinopole, Antiochie, Jeruzaléma a Alexandrie.“²⁰⁷³ Řehoř dílo sepsal záhy poté, co se stal římským biskupem, a spis nepředstavoval snahu o představení inovativní interpretace kněžského a biskupského úřadu, nýbrž spíše prezentaci systematicky a strukturovaně podaného pozdně starověkého ideálu, kompilovaného z postojů formativních autorů 4. a 5. století, sepsanou v zájmu prosazení náležitého řádu a pořádku v církvi, zmítané komplikovanou politickou i společenskou situací v době neefektivní panovnické moci východořímského císaře na Západě, langobardské hrozby, sílící pozice franské říše, ale také šířící se iroskotské asketické tradice.

Velmi podobně jako Jan Zlatoústý ve svém spise Řehoř podle vlastních slov vysvětluje, proč se zdráhal přijmout biskupský úřad. Z obsahu díla se však domnívám, že jde spíše o v době vzniku již klasický *topos*, který Řehoř využívá k akcentování své pointy. Tu spatřuji předně v prostém záměru instruovat kleriky, usměrňovat tak jejich provádění povinností, a s autoritou římského biskupa prosadit (jako náležitý vnímaný) pořádek, včetně zdůraznění duchovních, a zejména kazatelských a pastoračních úloh episkopátu, zaneprázdněného již v Řehořově době četnými odlišnými povinnostmi, a to i civilními. A dále v souladu s G. Demacopoulosem²⁰⁷⁴ ve snaze přimět asketiky ke vstupu do služeb církve přijetím církevních úřadů, jelikož je pro jejich svatost, známost Písma a pokoru považoval za pro tuto úlohu způsobilější než jiné kandidáty. Řehoř své dílo sepsal na přelomu let 590 a 591 a v mnoha ohledech rozvíjel myšlenky přítomné již v jeho *Moráliích*.²⁰⁷⁵ Těžištěm spisu je třetí kniha, pojednávající o náležitém kázání různým kategoriím a skupinám křesťanů. Řehořovo pojetí kněžského ideálu lze ovšem rekonstruovat spíše z první a druhé knihy, v nichž autor předkládá nároky na kandidáty, respektive držitele biskupského úřadu. Z pojmů, které používal (nejčastěji *rector* a *praedicator*, méně frekventovaně *pastor* a *sacerdos*) není zcela evidentní, zda své pokyny adresoval výlučně biskupům²⁰⁷⁶ či obecněji všem v pastýřské pozici (tj. například včetně opatů).²⁰⁷⁷ Definitivní řešení této otázky nemá pro tuto práci zásadní význam, jelikož je podle mého názoru z textu v každém případě zřejmé, že primárně Řehořovi jde o episkopát. A fakt, že Řehoř ve svém spise

²⁰⁷³ DROBNER, *Patrologie*, s. 665.

²⁰⁷⁴ DEMACOPOULOS, Gregory's Model of Spiritual Direction, s. 214.

²⁰⁷⁵ DROBNER, *Patrologie*, s. 665.

²⁰⁷⁶ Tak např. GESSEL, Wilhelm. Reform am Haupt: Die Pastoralregel Gregors des Grossen und die Bestzung von Bischofsstühlen. In: WEITLAUFF, Manfred – HAUSBERGER, Karl (eds.). *Papsttum und Kirchenreform: Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag*. St Ottilien: EOS Verlag, 1990, s. 17-36 či MARKUS, Robert Austin. Gregory the Great's „rector“ and his Genesis. In: FONTAINE, Jacques et al. *Grégoire le Grand: Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982*. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1986, s. 137-145.

²⁰⁷⁷ Tak např. DEMACOPOULOS, Gregory's Model of Spiritual Direction, s. 211.

předložil skutečně ideál, nejlépe dokládá reakce jednoho z prvních čtenářů knihy z řad kléru, upozorňujícího na nereálnost Řehořových požadavků.²⁰⁷⁸

Co se týče žánru biskupských *vitae*, nejsou pro tuto práci podstatné jakožto prameny pro rekonstrukci historických osobností (biskupů) a jejich skutečných činů. Historická nevěrohodnost jejich sdělení o popisovaném biskupovi, daná jeho záměrnou idealizací, přejímáním tradičních hagiografických *topoi*, aluzemi na biblické příběhy i specifickými motivy, s nimiž jejich autoři své spisy tvořili, pro mne není na překážku, spíše naopak. Právě idealizovaný obraz v nich obsažený totiž odráží představy jejich autorů o ideálním biskupovi a opakované *topoi* odhalují přetrvávající aspekty ideálu. Rekonstrukce založená především na hagiografických textech by však mohla namísto kněžského ideálu prosazeného v daném období odhalit čistě hagiografický konstrukt,²⁰⁷⁹ proto považuji za vhodné biskupské *vitae* používat spíše pro ověření či dílčí korekci ideálu rekonstruovaného na základě textů „teoretických“, zmíněných již výše.

Z žánru biskupských hagiografií si dovoluji vyzdvihnout dvě, zvolené zejména pro dobu jejich vzniku, doplňující svým způsobem jistou lakunu v „teoretických“ spisech, na nichž svou rekonstrukci kněžského ideálu zakládám především, a zároveň pro význam jimi popisovaného biskupa. První z těchto spisů, *Život Audoina, biskupa rouenského*, byl sepsán na přelomu 7. a 8. století, tj. přibližně sto let po publikaci Řehořovy *Knihy o správě pastýřské*. Neznámý autor, snad mnich asi o generaci mladší než biskup, jemuž se ve svém textu věnuje,²⁰⁸⁰ nabízí k jednomu z nejvýznamnějších franských kleriků 7. století dosti stručný text, zaměřující se striktně na to, co autor shledával podstatným pro vyličení Audoinovy svatosti.²⁰⁸¹ Důvodem pro volbu právě tohoto textu z bohaté nabídky biskupských hagiografií je i skutečnost, že jeho prolog byl opakovaně inspirací dalším autorům hagiografií,²⁰⁸² spis tedy lze považovat za populární, vlivný a dosti úzce se zaměřující na předestření toho, jak ideálním klerikem Audoin byl.

Život svatého Ulricha, biskupa augsburského naopak představuje dosti obsáhlou *vita*, v jejímž případě známe nejen autora, Gerharda z Augsburgu, ale i celkem přesnou dataci, spis vznikl mezi lety 983-993. *Život Ulricha* se věnuje velmi vlivnému a důležitému biskupovi,

²⁰⁷⁸ GREGORIUS MAGNUS. *Ep.* 2,54 (Dopis biskupa Liciniana papeži Řehořovi).

²⁰⁷⁹ K problematice biskupských hagiografií stručně viz též SUCHÁNEK, Drahomír. Bischof Thiddag und das Bischofsideal der Reichkirche am Anfang des 11. Jahrhunderts. *Acta Universitatis Carolinae: Philosophica et historica* 25/1 (2019), s. 91-94.

²⁰⁸⁰ FOURACRE, Paul – GERBERDING, Richard A. *Late Merovingian France: History and Hagiography, 640-720*. Manchester – New York: Manchester University Press, 1996, s. 131.

²⁰⁸¹ *Ibid.*, s. 134.

²⁰⁸² *Ibid.*

Ulrichovi z Augsburgu, a patří mezi nejvýznamnější hagiografická díla 10. století,²⁰⁸³ a to i proto, že Gerhard podle svého svědectví Ulricha osobně znal, byl jím vysvěcen na kněze, jakožto probošt katedrálního kostela Panny Marie v Augsburgu se pohyboval v jeho bezprostřední blízkosti, na synodě v Ingelheimu dokonce promlouval jeho jménem a byl přítomen i jeho úmrtí.²⁰⁸⁴

Zásadní prameny pro rekonstrukci kněžského ideálu ve sledovaném období spatřuji dále v kánonech církevních koncilů a synodů. Ty sice reagovaly na určitou aktuální situaci, vyjadřují ovšem zároveň představy přítomných biskupů o tom, jak by měla či neměla církev fungovat, respektive jak by se klerici měli či neměli chovat. Absolutně to platí v případě všeobecných koncilů, kde se koncilní otcové dle svého pojetí ideálu vědomě snažili určit normy pro celou církev, ale do značné míry i v případě synodů lokálních a početně omezených. Již samo časté opakování obsahu synodních kánonů je dostatečným dokladem neefektivity prosazování představ koncilních a synodních otců. Nelze proto předpokládat, že se klerici podle všech kánonů chovali, tím spíše v nich však můžeme vidět představy koncilních otců, jak by se církevní služebníci chovat měli, tj. jejich pojetí ideálu.

Pro analýzu ideálu společného života kleriků jsou klíčové dva prameny: Augustinova *Řehole pro Boží služebníky* (RA) a *Chrodegangova pravidla* (RC). Jako Augustinova řehole bývá označováno vícero monastických textů,²⁰⁸⁵ přičemž většina badatelů se v současnosti kloní k tomu, že jejich autorem byl skutečně Augustin²⁰⁸⁶ či že tyto texty „obsahují bezprostřední augustinovské návody, jak žít mnišský život“,²⁰⁸⁷ jakkoli nejde o jednoznačně prokázaný fakt. Pro analýzu komunitního života kleriků je z těchto textů relevantní pouze takzvané *Praeceptum*, označované také jako *Řehole pro Boží služebníky*, kterému bývá Augustinovo autorství přiznáno nejčastěji.²⁰⁸⁸ Vzniklo v devadesátých letech 4. století, a představuje tak nejstarší západní dochovanou řeholi.²⁰⁸⁹ Vzhledem k tomu, že se dochovalo téměř totožné znění určené pro mužskou komunitu (*Praeceptum*) i pro ženskou komunitu (jako součást Augustinova 211. listu), není jisté, pro koho Augustin původně svou řeholi sepsal, názor klonící se k originalitě ženské verze je ovšem v současnosti zcela menšinový.²⁰⁹⁰ S největší

²⁰⁸³ MANITIUS, Max. *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*. Sv. 1: Von Justinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts. Düsseldorf: Universitäts- und Landesbibliothek, 1911, s. 203.

²⁰⁸⁴ *Ibid.*

²⁰⁸⁵ *Praeceptum*, respektive *Regularis informatio*; *Ordo monasterii*, respektive *Ordo monasterii feminis datus*; a *Obiurgatio*; pokud nepočítáme další Augustinovi připisované spisy, které představují kompilace z těchto děl. Srov. DROBNER, *Patrologie*, s. 555.

²⁰⁸⁶ *Ibid.*

²⁰⁸⁷ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 44.

²⁰⁸⁸ Srov. TICHÝ, Jakub Štěpán. *Význam Augustinovy řehole pro duchovní život v proměnách času*. Diplomová práce. Praha, 2019. Univerzita Karlova, Katolická teologická fakulta, Katedra systematické teologie a filosofie, s. 71 („Výzkum posledních let... předkládá argumenty pro Augustinovo autorství a pro *Praeceptum* jako originální variantu řehole.“).

²⁰⁸⁹ BERARDINO, *Patrologie*, s. 375.

²⁰⁹⁰ Podrobněji viz TICHÝ, *Význam Augustinovy řehole pro duchovní život v proměnách času*, s. 66-71.

pravděpodobností tak je *Praeceptum* skutečně Augustinem sepsanou řeholí, určenou pro kleriky žijící v jím ustaveném cenobitském společenství v Hippo. Jedná se tak zároveň o první dochovaný normativní pramen, pokoušející se vstípit kléru jako celku (tj. kléru, který podléhal Augustinovi v jeho diecézi) syntézu asketických mnišských ideálů a ideálu jednoty a společného vlastnictví po vzoru prvotní jeruzalémské církve.

Chrodegangova pravidla oproti tomu výslovně nemají za cíl vytvořit nový ideál, a dokonce ani ideál uskutečnit.²⁰⁹¹ Jsou snahou o nápravu aktuálního stavu kléru, vnímaného jako neutěšený a zároveň zřejmě pokusem přesněji vymezit kanovnícký život vedle života mnišského.²⁰⁹² Vedle tohoto reálného cíle pak zároveň Chrodegang zmiňuje ideál prvotní jeruzalémské církve, považovaný jím však za objektivně kanovníky nedosažitelný.²⁰⁹³ *Chrodegangova pravidla* byla prvotně určena pro kanovníky při katedrále svatého Štěpána v Metách, stala se však základem takzvaných *Cášských kanovníckých statut*, do značné míry kompilátu představ o ideálním kněžství, vybraných z církevních otců, kánonů církevních synodů, papežských dekretů a připojených právě k textu vycházejícímu z *Chrodegangových pravidel*. V této výsledné podobě měla představovat normu kanovníckého života ve franské říši. *Chrodegangova pravidla* se dochovala pouze ve čtyřech rukopisech,²⁰⁹⁴ přesto jsou významným pramenem, umožňujícím komparaci kanovníckého ideálu 8. a 9. století s ideálem Augustinovým.

4.1 Kněžský ideál ve 4. a 5. století

Po legalizaci křesťanství Konstantinem se církev záhy stala církví říšskou. Panovník jí a jejímu episkopátu poskytl četná privilegia, zároveň však od církve očekával, že se stane součástí státní správy a že jednotu křesťanství napomůže jednotě říše.²⁰⁹⁵ V zájmu plnění těchto úkolů však bylo v první řadě nutné vyjasnit a „centralizovat“ správní uspořádání církve. V této podkapitole následující výčet z této potřeby plynoucích proměn a organizačních upřesnění sice nepřináší zásadně nový pohled, jelikož se však jedná o záležitosti podstatné pro vývoj kněžského ideálu, považují za nutné alespoň stručně nejprve zmínit tuto perspektivu takříkajíc správního ideálu praktického působení kněží, a to včetně roviny jurisdikčně-úřední, předtím než přistoupím k rekonstrukci kněžského ideálu z perspektivy duchovně-morální.

²⁰⁹¹ RC, prolog.

²⁰⁹² Srov. např. ŠRÁMEK, Josef. Na okraj počátků Břetislavovy fundace v Rajhradě. In: HRDINA, Jan – MAŘÍKOVÁ, Martina (eds.). *Kapituly v zemích Koruny české a v Uhrách ve středověku*. Praha: Scriptorium, 2011, s. 54-55.

²⁰⁹³ RC 31.

²⁰⁹⁴ L1 (Leiden, Bibliothek der Rijksuniversiteit, Voss. Lat. F 94), B (Bern, Burgerbibliothek 289), R (Řím, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. Lat. 555) a L2 (Leiden, Bibliothek der Rijksuniversiteit, BPL 81), podrobněji viz LANGEFELD, Brigitte. *The Old English Version of the Enlarged „Rule of Chrodegang“*, Frankfurt: Peter Lang, 2003, s. 31-55.

²⁰⁹⁵ Srov. např. ARMSTRONG, Gregory T. Church and State Relations: The Changes Wrought by Constantine. *Journal of Bible and Religion* 32/1 (1964), s. 1-7.

Již nikajský koncil se – očividně dle císařova přání – snažil přizpůsobit správu církve správě říšské a další koncily a synody v tomto úsilí pokračovaly.²⁰⁹⁶ Hranice církevních okrsků měly od nynějška co nejvíce odpovídat hranicím říšských provincií a církevní hierarchie měla být striktněji uspořádána v podobě metropolitního zřízení²⁰⁹⁷ a pro celek křesťanstva autoritativních všeobecných koncilů, ratifikovaných císařem. Koncily a synody se opakovaně snažily prosadit tomu odpovídající principy – omezující volný pohyb církevních služebníků²⁰⁹⁸ či vymezující meze pravomocí jednotlivých biskupů – takřka po celé 4. a 5. století; už jen opakování těchto předpisů však svědčí o tom, že uskutečnění těchto plánů neprobíhalo okamžitě ani bezproblémově.²⁰⁹⁹ Církevní synody obdobně usilovaly o zamezení vměšování biskupů do záležitostí cizích diecézí: zakazovaly světit kohokoli z cizí diecéze bez souhlasu,²¹⁰⁰ respektive konzultace²¹⁰¹ tamního biskupa. Velkou snahu také vynakládaly na zdůraznění nutnosti respektovat kázeňská rozhodnutí biskupa v rámci jeho diecéze.²¹⁰² Tato koncilní a synodní opatření dokládají snahu o prosazení závaznosti biskupské jurisdikce pro daný církevní okrsek a zamezení narušování této pravomoci působením biskupa jiného okrsku. Dosvědčují zároveň, že se tato snaha poněkud mýjela účinkem, jelikož daná opatření musela být opakována. Ostatně, nedodržování těchto omezení ilustrují i významní církevní představitelé jako Ambrož²¹⁰³ či Maximus z Turína,²¹⁰⁴ kteří svou působnost neomezovali striktně na vlastní diecézi, a neváhali

²⁰⁹⁶ Srov. např. DVORNIK, Francis. *Emperors, Popes, and General Councils. Dumbarton Oaks Papers* 6 (1951), zejm. s. 3.

²⁰⁹⁷ Srov. *Concilium Niceanum I*, can. 4 a 5; *Concilium Constantinopolitanum I*, can. 2.

²⁰⁹⁸ O prosazení opatření omezujících volný pohyb církevních služebníků mezi správními okrsky se církev pokoušela již těsně před legalizací křesťanství, jak dokládá kánon 19 synody v Elvíře (konané mezi lety 300 a 303), v němž bylo stanoveno: „Biskupové, presbyteri a jáhni nemají opouštět svá území kvůli obchodu, ani nemají kvůli obchodním záležitostem obcházet okolní provincie. Ať kvůli svému živobytí pošlou syna, propuštěnce, nádeníka, přítele nebo kohokoli jiného. Chtějí-li obchodovat, ať tak činí pouze v rámci provincie.“ (Citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 68). Smyslem tohoto opatření se zdá být zajištění přítomnosti církevních služebníků ve své diecézi, a tudíž náležitého fungování péče o tamní křesťany, nikoli zamezení duchovnímu působení kleriků mimo svou diecézi.

²⁰⁹⁹ Již synod v Arles roku 314 (podrobněji k synodu v Arles roku 314 viz O'DONNELL, Joseph M. *The Canons of the First Council of Arles, 314 A.D.* Washington: Catholic University of America Press, 1961) předepisoval církevním služebníkům neopouštět místo, kde byli vysvěceni (*Concilium Arelatense I anno 314*, can. 2), resp. změnit své působení maximálně jednou (*ibid.*, can. 21). Více jak o století později další synod v Tours přikazoval klerika, jenž bez souhlasu svého biskupa opustil své místo, dokonce exkomunikovat (*Concilium Turonense I anno 461*, can. 11). A mezitím podobné nařízení opakovaly i synody na dalších místech, například v Toledu (*Concilium Toletanum I*, can. 12. K toledskému synodu podrobněji viz DUNN, Geoffrey D. *Innocent I and the First Synod of Toledo*. In: *Idem* [ed.]. *The Bishop of Rome in Late Antiquity*. London: Routledge, 2016, s. 89-107). Přesto kupříkladu Jeroným po svém vysvěcení opustil Řím a odešel na Východ (VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 123) a vzhledem k opakování zákazů na synodách je zřejmé, že tento jev nadále přetrvával.

²¹⁰⁰ *Breviarium Hipponense*, can. 19a.

²¹⁰¹ *Concilium Arausicanum I anno 441*, can. 7.

²¹⁰² Římský biskup Siricius (k Siriciovi podrobněji viz HORNUNG, Christian. *Siricius and the Rise of the Papacy*. In: DUNN, Geoffrey D. [ed.]. *The Bishop of Rome in Late Antiquity*. London: Routledge, 2016, s. 57-72 a FERREIRO, Alberto. *Pope Siricius and Himerius of Tarragona [385]: Provincial Papal Intervention in the Fourth Century*. In: FERREIRO, Alberto. *Epistolae Plenae: The Correspondence of the Bishops of Hispania with the Bishops of Rome*. Leiden: Brill, 2020, s. 45-56) zakazoval přijímat klerika, který byl odjinud vyhoštěn (*Concilium Thelense*, can. 7 [jedná se o Siriciův dopis, zachovaný v aktech synody]), synod v Nîmes nařizoval nepřipouštět k eucharistii ty, jimž byl přístup k ní odírán jejich vlastním biskupem (*Concilium Nemausense anno 394/396*, can. 3), synod v Kartágu pro jistotu požadoval před připuštěním křesťana nacházejícího se mimo vlastní diecézi k eucharistii písemné potvrzení jeho biskupa (*Concilium Carthaginiensis Africae primum*, can. 7); synod v Turíně stanovil, že exkomunikovaného presbytera může uvést zpět do úřadu pouze biskup, jenž jej exkomunikoval (srov. *Concilium Taurinense anno 398*, can. 5).

²¹⁰³ Srov. VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 87.

²¹⁰⁴ K Maximovi z Turína podrobněji viz MERKT, Andreas. *Maximus I. von Turin: Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen gesellschaftlichen und liturgischen Kontext*. Leiden: Brill, 1997.

se dokonce v případě potřeby ze svého okrsku vzdálit.²¹⁰⁵ Teoreticky se tak určitým ideálem stalo dodržování hranic provincií,²¹⁰⁶ nejenže však reálně mnohdy dodržované nebylo, ale porušení v případě široce uznávaného biskupa, jakým byl například Ambrož, nebylo vnímané jako negativní. Přesto lze konstatovat, že církve od svých služebníků očekávala striktnější dodržování nově jasněji vymezené jurisdikce.

Církevní synody i významní představitelé se obdobně snažili o striktnější vymezení struktury církevní hierarchie a pravomocí i povinností jednotlivých jejích stupňů. I zde však naráželi na obtíže.²¹⁰⁷ Správně měli podle církevních synodů a vysvětlení křesťanských teologů jáhnové a další nižší svěcení náležitě ctít, poslouchat a nejednat bez vědomí presbyterů.²¹⁰⁸ Presbyterům byla zas předepisována poslušnost vůči biskupům.²¹⁰⁹ Bez svolení biskupa nesměli pod hrozbou exkomunikace vysluhovat svátosti²¹¹⁰ či prodávat církevní majetek.²¹¹¹ Zároveň bylo doporučováno, aby se biskup nad presbytery přespříliš nevyvyšoval – aby na veřejnosti stál nad nimi, v soukromí se však choval jako jeden z nich.²¹¹² Biskup měl být zároveň podřízen svému metropolitovi, jenž si osoboval právo volby nových biskupů, jejich svěcení, řešení sporů i svolávání synodů ve své oblasti.²¹¹³ Již nikajský koncil pak nadřazenost nad metropolity přiznával patriarchům: římskému, alexandrijskému, antiochijskému²¹¹⁴ (později také konstantinopolskému)²¹¹⁵ a čestnému patriarchovi jeruzalémskému,²¹¹⁶ přičemž biskup římský si osoboval svrchovanost nad celou církví,²¹¹⁷ projevovanou mimo jiné úsilím o prosazení práva každého klerika odvolat se k římskému biskupovi.²¹¹⁸ Opatření, akceptované

²¹⁰⁵ Srov. TRISOGLIO, Francesco. Massimo di Torino: il pastore dinanzi ai suoi fedeli. *Augustinianum* 47 (2007), s. 117-119.

²¹⁰⁶ Srov. i kritiku vměšování římského biskupa do záležitostí africké církve: *Optaremus* (tento dopis římskému biskupovi Celestýnovi I. je jediným dochovaným dokumentem kartaginské synody v letech 424/425).

²¹⁰⁷ To dosvědčují například Basilova slova: „každý má za to, že nikoho nemusí poslouchat, ale že mu spíše přísluší rozkazovat druhým.“ (BASILIUS CAESARIENSIS. *De Spiritu Sancto* 77).

²¹⁰⁸ Srov. *Concilium Arelatense I anno 314*, can. 18.

²¹⁰⁹ MAXIMUS TAURINENSIS. *Sermo* 88,6. Jeroným presbyterům nařizoval podřizovat se biskupovi stejně jako dítě svým rodičům (HIERONYMUS. *Ep.* 52,7,2), vztah mezi presbytery a biskupem přirovnával ke vztahu starozákonního velekněze Árona k jeho synům (*ibid.* 52,7,3), jakkoli sám rozlišení mezi biskupem a presbytery považoval pouze za církevní zvyklost (srov. *idem. Commentariorum in epistulam beati Pauli ad Titum*, ad Tit 3:10-11). Například Augustin oproti tomu nutnou nadřazenost biskupa dovozoval z významu řeckého slova ἐπίσκοπος: „Biskupovi se dostává vyvýšeného místa právě proto, aby dohlížel na svůj lid a střežil jej. Neboť řecké označení ‚biskup‘ se překládá slovem dohlížitel, neboť označuje toho, kdo střeží na vyvýšeném místě a pozoruje z výšky. Jako si vinař buduje místo, z něhož může střežit vinici, tak se biskupovi dostává vyvýšeného místa.“ (AUGUSTINUS AURELIUS. *Ennarationes in Psalmos*, ad Ž 126,3 [citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 163]).

²¹¹⁰ *Concilium Carthaginis Africae secundum*, can. 9. Jan Zlatoústý, jakkoli terminologicky biskupa od presbyterů nerozlišoval, zastával názor, že rozdíl mezi nimi spočívá v tom, že pouze biskup může udílet svěcení (srov. IOANNES CHRYSOSTOMUS. *In Epistulam I ad Timotheum homiliae* 11,1).

²¹¹¹ *Concilium Hipponense a. 427*, can. 9a.

²¹¹² *Statuta Ecclesiae Antiqua*, can. 2.

²¹¹³ Srov. např. BASILIUS CAESARIENSIS. *Ep.* 190,1.

²¹¹⁴ *Concilium Niceanum I*, can. 6.

²¹¹⁵ *Concilium Constantinopolitanum I*, can. 3.

²¹¹⁶ *Concilium Niceanum I*, can. 7.

²¹¹⁷ Viz např. přesvědčení, že „pro každého biskupa [je] neodmyslitelnou podmínkou jeho účasti na společenství s biskupy... spojení s Apoštolským stolcem.“ (VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 185.) Srov. LEO I. *Ep.* 28.

²¹¹⁸ Srov. ZOSIMUS. *Ep.* 15.

na Západě v případě biskupů, však naráželo zejména v Africe na neochotu, pokud by mělo být uplatněno i pro presbytery a nižší svěcení.²¹¹⁹

Změna právního i společenského postavení křesťanství i církevních služebníků způsobená konstantinovským obratem vedla v průběhu pozdního starověku k postupnému ujasňování struktury církevní hierarchie i správy a ke snaze o přesnější vymezení pravomocí jednotlivých držitelů úřadů. Nehledě na ve 4. a 5. století doposud ne zcela ustálenou strukturu je patrné, že součástí ideálu klerika bylo v tomto období ještě intenzivněji než dříve jeho odpovídající začlenění v církevní hierarchii, projevující se náležitým jednáním vůči sobě nadřazeným i podřízeným církevním služebníkům, respektive respektováním hierarchické struktury církve i mezi vlastních pravomocí.

Vývojem ideálu z hlediska správního byla záhy ovlivněna i duchovně-morální perspektiva kněžského ideálu, a to včetně problematiky náležité motivace pro ucházení se o biskupský úřad, respektive řádného výběru vhodného kandidáta. Legalizace a podpora křesťanství ze strany císaře totiž brzy přinesla značné zvýšení prestiže biskupů. Měla jim být prokazována úcta odpovídající vysokým státním úředníkům,²¹²⁰ jimiž se vlastně stali. I díky nabytým privilegiím a pravomocím, zahrnujícím soudcovskou roli,²¹²¹ brzy dokonce nadřazenou světskému soudu,²¹²² správu církevního majetku a někdy i angažovanost v diplomatických jednáních a dalších politických problémech,²¹²³ se z biskupského úřadu stala značně prestižní pozice. Nepřekvapuje proto, že byla tato pozice již dvě generace po konstantinovském obratu vnímána jako vhodný nástroj společenského postupu²¹²⁴ a motivace pro získání tohoto úřadu mnohdy spočívala v mocenských ambicích, touze po vlivu, dobré pověsti,²¹²⁵ nabytí všeobecné úcty²¹²⁶ či prostě získání prestižního místa²¹²⁷ – dobové vnímání snad lze ilustrovat homiletickou hyperbolou Jana Zlatoústého: „v této době zvláště není u lidí nic tak snadného, příjemného a krásného jako úřad biskupa...“²¹²⁸ Tento náhled je svým způsobem pochopitelný z toho

²¹¹⁹ *Canones in causa Apiarii*, can. 28. Srov. také kritiku vměšování římského biskupa do afrických záležitostí: *Optaremus*.

²¹²⁰ SUCHÁNEK – DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 184.

²¹²¹ Podrobněji viz RAIKAS, Kauko K. The state juridical dimension of the office of a bishop and the letter of St. Augustine to vicarius Africae Macedonius. In: *Vescovi e pastori in epoca theodosiana: in occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396-1996*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1997, sv. 2, s. 683-694.

²¹²² DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 45.

²¹²³ Nejnázorněji srov. diplomatická jednání římského biskupa Lva I.; k nim i k bohatství dalších jeho aktivit, šíří jeho vlivu a prestiží jeho úřadu viz NEIL, Bronwen. *Leo the Great*. London – New York: Routledge, 2009.

²¹²⁴ VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 43. Kariérní důvody často stály v této době i za rozhodnutím nechat se pokřtít, viz *idem*. *Mystagogie Výkladu 118. žalmu svatého Ambrože*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015, s. 261.

²¹²⁵ Srov. IOANNES CHRYSOSTOMUS. In *Matthaeum homiliae* 40,4. K tomu, že běžnou motivací byla touha po moci, srov. AUGUSTINUS AURELIUS. *De civitate Dei* 19,19.

²¹²⁶ Srov. *idem*. *Sermo* 340a,4.

²¹²⁷ Srov. IOANNES CHRYSOSTOMUS. In *Acta Apostolorum homiliae* 3,4. K společenskému statusu biskupů v pozdní antice podrobněji viz RAPP, Claudia. The Elite Status of Bishops in Late Antiquity in Ecclesiastical, Spiritual, and Social Contexts. *Arethusa* 33/3 (2000), s. 379-399.

²¹²⁸ AUGUSTINUS AURELIUS. *Ep.* 21,1 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 155).

důvodu, že biskup disponoval nejen značnou prestiží a vlivem, ale také nezanedbatelným majetkem. Církev totiž „přízní císařů i štědrostí svých údů“ značně bohatla a právě biskup byl správcem jejího majetku.²¹²⁹ Dle představ duchovních autorit měl majetek využívat zejména k péči o chudé, nemocné, vdovy a další potřebné, někdy však i tyto úkoly někteří biskupové obrátili ve zdroj zisku, když konali přímluvné modlitby za úplatu a o vdovy pečovali v naději na brzké nabytí jejich majetku.²¹³⁰ Když posléze zvláště v průběhu 5. století „klesala moc občanského *ordo*, městské správy, rostla moc a vážnost duchovenstva, křesťanského *ordo*, až se biskup stal nejdůležitější osobou v životě města a hlavou celého společenství.“²¹³¹ V takovéto situaci pochopitelně o biskupský úřad usilovali, a to mnohdy úspěšně, četní adeпти ambiciózní a asertivní, ne však vždy prověřeni a charakterově vyhovující, dosazení někdy pouze na základě příbuznosti či přátelských závazků.²¹³² Někdy dokonce hlavní motivace pro usilování o církevní post spočívala ve snaze vyhnout se hrozící vojenské službě.²¹³³

Tváří v tvář této poptávce po církevních úřadech a při vědomí zásadního vlivu, který zejména biskupové na církev měli,²¹³⁴ významní církevní představitelé horovali za důkladnější prověřování kandidátů: Basil apeloval, aby nebyl biskup vybírán podle svého vzezření a oblečení,²¹³⁵ obdobně Ambrosiaster varoval před volbou jen podle vnějšího zdání²¹³⁶ a Jeroným zkritizoval praxi, kdy biskupský úřad obdrželi jedinci na základě příbuzenských vztahů, přímluvy vlivného patrona, osobní přízně, či dokonce jako výsledek úspěšného úslužného pochlebování či úplaty.²¹³⁷ Namísto toho, jak vysvětloval například Jan Zlatoústý, by měl být biskup správně vybírán podle mravních i intelektuálních kvalit,²¹³⁸ přičemž Ambrosiaster upozorňoval, že nepostačuje, že se kandidát nijak neprovinil, a vyžadoval, aby se prokazoval dobrými skutky.²¹³⁹ Nespokojenost těchto významných teologů s běžnou praxí výběru biskupů výstižně shrnují slova: „Není to ale trochu zvláštní? Když chce někdo koupit otroka, nejprve jej přivede k lékaři, vyžádá si záruky, poptá se u sousedů, a ani tím vším se nenechá zcela přesvědčit, ale zdlouhavě otroka zkoumá. Zato ti, kteří mají připustit kandidáta k církevní službě, o něm vydávají své svědectví ledabyly a nahodile, bez jakéhokoli zkoumání, a to jen proto, že z toho má někdo prospěch, nebo naopak kvůli nepřátelství vůči někomu jinému.“²¹⁴⁰

²¹²⁹ ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 126-127.

²¹³⁰ Srov. MAXIMUS TAURINENSIS. *Sermo* 26,4.

²¹³¹ DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 45.

²¹³² Srov. BASILIUS CAESARIENSIS. *Ep.* 54.

²¹³³ *Ibid.*

²¹³⁴ Srov. CHROMATIUS AQUILEIENSIS. *Tractatus in Mattheum* 56,4.

²¹³⁵ BASILIUS CAESARIENSIS. *Commentarius in Isaiam prophetam* 3,111.

²¹³⁶ VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 78.

²¹³⁷ HIERONYMUS. *Commentarium in epistulam beati Pauli ad Titum*, ad Tit 1:5.

²¹³⁸ IOANNES CHRYSOSTOMUS. *De sacerdotio* 4,2.

²¹³⁹ AMBROSIASTER. *Commentarius in XIII epistulas Paulinas*, ad 1Tim 5:22.

²¹⁴⁰ IOANNES CHRYSOSTOMUS. *De sacerdotio* 4,2 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 47).

Lze však konstatovat, že se tyto snahy o zkvalitnění procesu výběru kandidátů dočkaly jen dílčích úspěchů. Reálný stav kléru mimo přímý dosah těchto výjimečných teologů byl povětšinou jejich nárokům dalece nevyhovující, což mohou názorně ilustrovat předpisy galských synod v 5. století, kdy bylo považováno za nutné výslovně duchovenstvu zakazovat účast na násilí, včetně uřezávání cizích končetin,²¹⁴¹ podíl na dobývání měst²¹⁴² či pohanské zvyky jako věštění.²¹⁴³

Můžeme shrnout, že vzhledem k prestiži biskupského úřadu o něj podle předních církevních postav této doby jevíli zájem mnozí jedinci spíše s ohledem na vlastní prospěch než na prospěch církve, což vedlo k apelům na prosazení opatření, jež by tomuto nešvaru zamezila. Ideálem byl z tohoto pohledu nepříliš překvapivě biskup, jenž se svého úřadu ujal poté, co byl důkladně posouzen dle morálních a intelektuálních kritérií, a u nějž bylo možné důvodně předpokládat, že vedle úkolů pastoračních a liturgických zvládne řádně také spravovat církevní majetek, organizovat charitativní činnost a zastat v případě nutnosti i další civilní úlohy.

Požadavky na episkopát do značné míry vyvěraly z očekávané náplně jeho služby. Hlavní a nejdůležitější úkol biskupa spočíval i podle teologů 4. a 5. století v kázání a vyučování Božího slova²¹⁴⁴ a v pastorační péči o jemu svěřený lid.²¹⁴⁵ Biskup se měl starat o „spásu [lidu] povzbuzováním a výukou“,²¹⁴⁶ měl „bdít“ a ze svého vyvýšeného postavení dohlížet na jemu svěřené křesťany²¹⁴⁷ a usměrňovat je, jakkoli „lid lze... pro nezměrnou hojnost hříchu usměrnit jen stěží.“²¹⁴⁸ Součástí jeho správcovské, „dohližitelské“ úlohy pak bylo rozsuzování sporů, souzení²¹⁴⁹ a také správa církevního majetku²¹⁵⁰ a s ní související činnost charitativní, respektive sociální. V souladu s evangelijními slovy²¹⁵¹ bylo za součást biskupského úřadu považováno sycení chudých, oblékání nahých či navštěvování vězňů.²¹⁵² Biskup měl

²¹⁴¹ *Concilium Andegavense*, can. 3.

²¹⁴² *Ibid.*, can. 4.

²¹⁴³ *Concilium Veneticum anno 461/491*, can. 16.

²¹⁴⁴ Viz např. SYNESIUS CYRENAICUS. *Ep.* 105; HILARIUS PICTAVIENSIS. *De Trinitate* 6,2; AURELIUS AMBROSIUS. *De officiis ministrorum* 1,1,2; etc.

²¹⁴⁵ „Posiluje... co je slabé, spojuje zlomené, upevňuje porušené, rovná zkřivené a rozděluje slovo života...“, HILARIUS PICTAVIENSIS. *Commentarius in Evangelium Matthaei*, ad Mt 27:1 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 72).

²¹⁴⁶ AMBROSIASTER. *Commentarius in XIII epistulas Paulinas*, ad 1Tim 4:13-14 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 79).

²¹⁴⁷ AUGUSTINUS AURELIUS. *Ennarationes in Psalmos*, ad Ž 126,3. „Pastýři stád jsou v duchovním smyslu biskupové církvi chránící stáda, která jim svěřil Kristus, před nástrahami, jež na ně připravili vlci... Zůstáváme-li proto bděti ve víře Kristově a v Pánových příkazech, ochraňujeme stáda, která nám Kristus svěřil, jak se patří, a po právu se nazýváme pastýři církve“ (CHROMATIUS AQUILEIENSIS. *Sermo* 32,4).

²¹⁴⁸ BASILIUS CAESARIENSIS. *Commentarius in Isaiam prophetam* 3,113 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 21).

²¹⁴⁹ Srov. RAIKAS, *The state juridical dimension of the office of a bishop*, s. 683-694.

²¹⁵⁰ Srov. AUGUSTINUS AURELIUS. *Ep.* 125.

²¹⁵¹ Mt 25:34-40.

²¹⁵² MAXIMUS TAURINENSIS. *Sermo* 27,1.

zajistit péči o vdovy, panny²¹⁵³ i nemocné²¹⁵⁴ a měl vykazovat pohostinnost vůči hostům,²¹⁵⁵ jakkoli tuto péči mohl částečně delegovat na arcikněze či arcijáhna,²¹⁵⁶ jelikož jeho materiální péče neměla probíhat na úkor té duchovní.²¹⁵⁷ V neposlední řadě náležely kléru, a zvláště biskupům i povinnosti liturgické – podle Augustina je biskup „rozdělovatelem Božího slova a svátosti“²¹⁵⁸ –, jakkoli na ně autory 4. a 5. století není kladen takový důraz jako na kázání Božího slova,²¹⁵⁹ a Jan Zlatoústý dokonce vysvětloval, že kázat je nesrovnatelně těžší než vysluhovat svátosti.²¹⁶⁰

Co se týče konkrétního výčtu požadavků na kleriky, jejich prvotním zdrojem byl i ve 4. a 5. století soupis nároků obsažený v pastorálních epištolách.²¹⁶¹ V souladu s těmito novozákonními texty se od církevních služebníků jednak obecně očekávalo, že svými skutky i svým učením budou pro ostatní křesťany vzorem,²¹⁶² jednak docházelo k opakování jednotlivých uvedených požadavků,²¹⁶³ případně k rozvinutí nikoli obsahového, nýbrž v podobě nově doporučovaných trestů za jejich nedodržení. Ti, kdo byli již podruhé ženatí, neměli být svěceni,²¹⁶⁴ a pokud to někdy bylo schvalováno, tak pouze na podjáhny.²¹⁶⁵ Pokud se však i podjáhen podruhé oženil po svém svěcení, měla jej čekat exkomunikace.²¹⁶⁶ Přísné tresty byly někdy předepisovány i za opilství kleriků: například třicetidenní vyloučení od eucharistie či tresty tělesné.²¹⁶⁷ Zvláště africká církev z pastorálních epištol přejala i očekávání týkající se stavu a chování biskupovy rodiny, pokud ji měl: celá rodina musela být katolická,²¹⁶⁸ děti kleriků nesměly vstupovat do manželství s pohany²¹⁶⁹ a ani se účastnit veřejných představení.²¹⁷⁰ To, že realita zdaleka vždy požadavkům obsaženým v pastorálních epištolách

²¹⁵³ Srov. GREELEY, Dolores Lee. John Chrysostom, „On the Priesthood“: A Model for Service. *Studia Patristica* 22 (1989), s. 123-125.

²¹⁵⁴ HIERONYMUS. *Ep.* 52,15.

²¹⁵⁵ AUGUSTINUS AURELIUS. *Sermo* 355,2.

²¹⁵⁶ Srov. *Statuta Ecclesiae Antiqua*, can. 7.

²¹⁵⁷ Srov. IOANNES CHRYSOSTOMUS. In *Matthaeum homiliae* 85,3-4.

²¹⁵⁸ AUGUSTINUS AURELIUS. *Ep.* 228,2 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 149).

²¹⁵⁹ Srov. *ibid.*, s. 26.

²¹⁶⁰ IOANNES CHRYSOSTOMUS. In *Epistulam I ad Corinthios homiliae* 3,2-3.

²¹⁶¹ Srov. HILARIUS PICTAVIENSIS. *De Trinitate* 8,1 či AMBROSIAS. *Commentarius in XIII epistulas Paulinas*, ad 1Tim 3:8-10.

²¹⁶² *Ibid.*, ad 1Tim 4:15. Srov. BASILIUS CAESARIENSIS. *Ep.* 190,1.

²¹⁶³ Kupříkladu Ambrož připomínal, že biskupové mají vzbuzovat dobré veřejné mínění, jež lze považovat za doklad jejich dobrého jednání (AURELIUS AMBROSIUS. *De officiis ministrorum* 1,50,247), nebo že nesmějí – a to ani před svým vysvěcením – být více jak jednou ženatí (*ibid.* 1,50,248). Církevním služebníkům bylo připomínáno, že nesmějí být opilci ani náchylní k hádkám a nadávání druhým, a naopak mají krotit své vášně (srov. BASILIUS CAESARIENSIS. *Ep.* 54). Opakovaly se také příkazy nesvětit neofyty (*Concilium Arelatense Secundum*, can. 1), jejichž porušování expresivně kritizoval Jeroným: „Včera katechumen – dnes biskup! Včera v amfiteátru – dnes v církvi! Večer v cirku, ráno u oltáře! Před chvílí podporuje herce, nyní zasvěcuje panny!“ (HIERONYMUS. *Ep.* 69,9,4 [citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 141]).

²¹⁶⁴ *Concilium Valentinum anno 374*, can. 1.

²¹⁶⁵ *Concilium Arausicanum I anno 441*, can. 24.

²¹⁶⁶ LUPUS – EUFRONIUS. *Epistola De solemnitate et de bigamis clericis et de eis qui uxores duxerunt*.

²¹⁶⁷ *Concilium Veneticum anno 461/491*, can. 13.

²¹⁶⁸ *Breviarium Hipponense*, can. 17.

²¹⁶⁹ *Ibid.*, can. 12 či *Canones in causa Apiarii*, can. 12.

²¹⁷⁰ *Breviarium Hipponense*, can. 11.

neodpovídala, je zřejmé nejen z konkrétních případů jejich porušení – snad nejznámějším je vysvěcení dosud ani nepokřtěného Ambrože na biskupa²¹⁷¹ –, ale zejména z toho, jak jsou tyto nároky na církevní služebníky zpravidla připomínány negativně, tj. v podobě kritiky jejich nezachovávání. Nejvíce zdůrazňovaným požadavkem autorů 4. a 5. století byla osobní svatost duchovních. I v tomto případě se povětšinou jednalo o reakci na normám prosazovaným vůdčími církevními představiteli neodpovídající realitu.²¹⁷²

Dobový ideál biskupa s potřebou těchto předpisů ostře kontrastuje: „Křesťanský biskup... musí vykazovat takové kvality, aby ti, kdo mají něco proti jeho náboženství, nemohli mít námitek proti jeho způsobu života,²¹⁷³ měl se vyznat ve světě, aby mohl svěřeným křesťanům dobře pomáhat, neměl však být světský, nýbrž od světa oddělený více než poustevníci.²¹⁷⁴ Měl nad ostatní vynikat ctností a blízkostí Bohu;²¹⁷⁵ nebýt otrokem hříchu, tj. nebýt ovládán hříšnými tužbami,²¹⁷⁶ lidskou slabost měl totiž přemáhat²¹⁷⁷ a vyznačovat se přímostí a čistotou života,²¹⁷⁸ respektive „kardinálními ctnostmi“: moudrostí, spravedlností, uměřeností a statečností.²¹⁷⁹ Takto svatý měl být biskup předně proto, aby jeho kázání, jeho slova byla v souladu s jeho jednáním.²¹⁸⁰ Basil připojil upozornění, že církevní služebník musí bedlivě dbát i na to, komu projevuje přízeň, komu adresuje chválu či požehnání a od koho se nechá obdarovat – pokud by totiž projevoval náklonnost a přijímal dary například od vojevůdců či vládců, kteří odírají lid, spolupodílel by se tak v jeho chápání na jejich zločinech.²¹⁸¹ Klerik přitom nejen neměl vyhledávat přízeň problematických bohatých a mocných jedinců, ale zároveň měl zůstat netečným vůči jakékoli chvále od posluchačů:²¹⁸² „Nic, opravdu nic nečiní tolik z lidí násilníky a hlupáky, jako když se nechají oslavovat davem. Nic jim však nedodává tolik vznešenosti a nezlomného charakteru, jako když na podobné uznání nedají.“²¹⁸³

Jakkoli nereálné se mnohé tyto požadavky mnohdy ukázaly být, církev vynakládala nemalé úsilí na to, aby je stanovila za vhodnou normu. Předepisovala také kontrolu alespoň těch nejnapadněji poznatelných projevů již před svěcením. Radikální je v tomto ohledu již

²¹⁷¹ Srov. RAMSEY, Boniface. *Ambrose*. London – New York: Routledge, 1997, s. 19-21.

²¹⁷² Synody klerikům opakovaly zákaz lichvářství (např. *Concilium Eliberritanum*, can. 20 či *Concilium Arelatense I anno 314*, can. 13), zákaz žít v jednom domě s ženou, s níž nejsou příbuzní (např. *Concilium Eliberritanum*, can. 27 či *Concilium Carthaginis Africae primum*, can. 3), a dokonce musely církevním služebníkům výslovně zapovídat i tak extrémní chování jako uřezávání cizích končetin (*Concilium Andegavense*, can. 3).

²¹⁷³ HIERONYMUS. *Ep.* 69,9,7 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 142).

²¹⁷⁴ IOANNES CHRYSOSTOMUS. *De sacerdotio* 3,14.

²¹⁷⁵ GREGORIUS NAZIANZENSIS. *Oratio* 2,3.

²¹⁷⁶ BASILIUS CAESARIENSIS. *Commentarius in Isaiam prophetam* 3,50.

²¹⁷⁷ SYNESIUS CYRENAICUS. *Ep.* 105.

²¹⁷⁸ IOANNES CHRYSOSTOMUS. *De sacerdotio* 2,8.

²¹⁷⁹ HIERONYMUS. *Ep.* 52,13,1.

²¹⁸⁰ *Ibid.* 52,7,1.

²¹⁸¹ BASILIUS CAESARIENSIS. *Commentarius in Isaiam prophetam* 3,50.

²¹⁸² IOANNES CHRYSOSTOMUS. *De sacerdotio* 5,1. Podobně také např. HIERONYMUS. *Ep.* 52,13,1.

²¹⁸³ IOANNES CHRYSOSTOMUS. *In Matthaeum homiliae* 40,4 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 50).

synod v Elvíře, kde bylo nařízeno, že pokud se někdo dopustil cizoložství, nesmí být vysvěcen, a to ani na podjáhna.²¹⁸⁴ Apelovalo se na to, že nejdůkladněji se má prozkoumat sám kandidát, jelikož k tomu, aby mohl sloužit k očištění druhých, musí nejprve očistit sám sebe;²¹⁸⁵ kdo naopak zůstává poskvřen, nemá právo se zvat teologem.²¹⁸⁶ I po svěcení měl držitel církevního úřadu pokračovat v posvěcování, aby se zbavil všech svých zlovyků.²¹⁸⁷ Musí se udržovat čistý, vysvětloval Řehoř z Nazianzu, protože je okem církve – a pokud by sám nebyl čistý, špatně by viděl, a tudíž by nemohl církev dobře vést.²¹⁸⁸

Vedle osobní svatosti se od biskupa dále chtělo, aby měl kvality vůdcovské i intelektuální. Osobní svatost byla považována za nezbytnou, sama o sobě však zároveň za nedostačující: „dobrým a užitečným knězem se člověk nestává hned tím, že pouze žije nevinně...“²¹⁸⁹ Vedle ní teologové 4. a 5. století od biskupů požadovali četné intelektuální kvality, vůdcovské schopnosti i praktické zkušenosti²¹⁹⁰ – a to v takové míře, že nepřekvapuje, když vhodné kandidáty hledali zejména mezi aristokraty, jimž se dostalo skvělého vzdělání a mohli si dovolit i kontemplativní život, jelikož se nemuseli nutně věnovat všednímu zaměstnání.²¹⁹¹ Tyto, duševní kvality však také nepostačovaly samy, bez osobní zbožnosti: „Pokud kněz pouze žije bez viny, prospívá tím sám sobě, a nežije-li vzdělaný kněz bezúhonně, nedostává se mu při vyučování autority.“²¹⁹² Zdůrazňována byla zejména vedoucí úloha biskupů. Biskup měl jít lidu příkladem a vést jej ke spasení²¹⁹³ – lid přece následuje své vůdce²¹⁹⁴ –, od vysvěcení již prý totiž nepatří sobě, ale všem.²¹⁹⁵ Proto mělo ideálně každé jeho slovo a každá jeho myšlenka promlouvat o Bohu,²¹⁹⁶ měl se vykazovat horlivostí a pečlivostí,²¹⁹⁷ ale také trpělivostí,²¹⁹⁸ dle aktuální potřeby adekvátní schovávavostí či přísností,²¹⁹⁹ a dokonce i odolností vůči tomu, že na něj byla svalována provinění druhých.²²⁰⁰ Do výčtu potřebné způsobilosti patřila i schopnost

²¹⁸⁴ *Concilium Eliberritanum*, can. 30.

²¹⁸⁵ GREGORIUS NAZIANZENSIS. *Oratio* 2,71.

²¹⁸⁶ BASILIUS CAESARIENSIS. *De Spiritu Sancto* 77.

²¹⁸⁷ *Idem. Ep.* 161.

²¹⁸⁸ GREGORIUS NAZIANZENSIS. *Ep.* 41,4-5.

²¹⁸⁹ HILARIUS PICTAVIENSIS. *De Trinitate* 8,1 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 74).

²¹⁹⁰ Srov. IOANNES CHRYSOSTOMUS. *De sacerdotio* 4,4; GREGORIUS NAZIANZENSIS. *Oratio* 2,16-33.35-50 či AMBROSIAS. *Commentarius in XIII epistulas Paulinas*, ad 1Tim 4:15.

²¹⁹¹ Srov. VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 24 či GREGORIUS NAZIANZENSIS. *Oratio* 43,22.59.

²¹⁹² HILARIUS PICTAVIENSIS. *De Trinitate* 8,1 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 75).

²¹⁹³ BASILIUS CAESARIENSIS. *Ep.* 161.

²¹⁹⁴ *Idem. Commentarius in Isaiam prophetam* 3,49.

²¹⁹⁵ SYNESIUS CYRENAICUS. *Ep.* 105.

²¹⁹⁶ HILARIUS PICTAVIENSIS. *De Trinitate* 1,37.

²¹⁹⁷ BASILIUS CAESARIENSIS. *Ep.* 190,1.

²¹⁹⁸ IOANNES CHRYSOSTOMUS. *In Acta Apostolorum homiliae* 3,4.

²¹⁹⁹ *Idem. De sacerdotio* 6,4.

²²⁰⁰ *Idem. In Acta Apostolorum homiliae* 3,4.

rozsoudit a rozeznat kvality i potřeby druhých a vyvození odpovídajících závěrů – například v podobě svěření odpovídající práce či uzpůsobení svého kázání.²²⁰¹

Významná část pobídek a poučení adresovaných kandidátům na církevní úřady i jejich držitelům sestává z důrazu na potřebu četby Písma, které by biskup ideálně prakticky „neměl pouštět z ruky“²²⁰² – „Je-li knězem, ať zná Pánův zákon. Nezná-li Zákon, sám sebe usvědčuje, že Pánovým knězem není“²²⁰³ – a ze souvisejících rad, jak co nejlépe, nejúčinněji a nejpřesvědčivěji Boží slovo kázat.²²⁰⁴ Klerikovi by tak nemělo scházet porozumění ani schopnost dále předávat zdravou nauku, čímž by nejen nejlépe prospěl křesťanským posluchačům svých kázání a zároveň mohl nejlépe vytrvat a přispět v boji proti herezím,²²⁰⁵ jenž od něj byl také očekáván.²²⁰⁶

Můžeme konstatovat, že dosud zmíněné požadavky nepředstavovaly z hlediska vývoje ideálu církevního služebníka zásadní inovace. Jejich formulace byly ve 4. a 5. století někdy detailnější, expresivnější, jednalo se však o nároky a představy vyvěrající a odvozené z požadavků na církevní služebníky uvedených v novozákonních pastorálních epištolách. Ideálem tak stále byla osobní svatost biskupa, který měl jít svěřenému křesťanskému lidu příkladem, být zkušený, ověřený a znalý Písma i věrouky, a tudíž schopný odolat falešným učením nejen osobně, ale bránit před nimi i církev. Tyto nároky očividně mnohdy nebyly kandidáty na církevní úřady, respektive jejich držiteli, vyslyšeny a naplněny, což dosvědčuje zejména opakování velmi základních morálních i dalších nároků četnými synody i potřeba požadavky pastoračních epištol vykládat, kterou četní autoři této doby zjevně pociťovali.

Církev 4. a 5. století však přišla i s doplněními a obměnami staršího ideálu. Nikoli snad nejdůležitější, ale velmi čteně se vyskytující a značně nápadnou novinkou byla domněnka, že vhodný je pouze ten kandidát, který církevní úřad sám nechce,²²⁰⁷ protože se považuje za nehodného,²²⁰⁸ podobně jako například biblický Mojžíš.²²⁰⁹ Ideální kandidát se dokonce měl úřadu dočasně vyhýbat, přičemž názorným příkladem představy o správném postupu může být

²²⁰¹ Viz GREGORIUS NAZIANZENUS. *Oratio* 2,45-46. a AURELIUS AMBROSIUS. *De officiis ministrorum* 1,44,215.

²²⁰² HIERONYMUS. *Ep.* 52,7,1; srov. také AURELIUS AMBROSIUS. *De officiis ministrorum* 1,20,88.

²²⁰³ HIERONYMUS. *Commentarii in Aggeum prophetam*, ad Ag 2:11-15 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 145).

²²⁰⁴ Srov. AURELIUS AMBROSIUS. *De officiis ministrorum* 1,22,100-101 či AUGUSTINUS AURELIUS. *De doctrina Christiana* 4,2,3; 4,4,6 či 4,10,25.

²²⁰⁵ HILARIUS PICTAVIENSIS. *De Trinitate* 8,1.

²²⁰⁶ AURELIUS AMBROSIUS. *Ep.* 36,1 či BASILIUS CAESARIENSIS. *Ep.* 161.

²²⁰⁷ Chtivost po úřadu a jeho počtách poutavě kritizoval Řehoř z Nazianzu (GREGORIUS NAZIANZENUS. *Oratio* 2,49), zatímco Řehoř z Nyssy rovnou varoval, že toho, kdo se dere o kněžství, čeká jistý pád pro jeho pýchu (GREGORIUS NYSSENUS. *De vita Moysis* 2,283).

²²⁰⁸ BASILIUS CAESARIENSIS. *Ep.* 190,1.

²²⁰⁹ *Idem. Commentarius in Isaiam prophetam* 3,112.

Jan Zlatoústý, jenž prý vědom si „hrozby“, že bude vysvěcen, utekl do hor k poustevníkům.²²¹⁰ Biskup měl i zpětně dávat jasně najevo, že si tuto poctu nepřál.²²¹¹ Ideálem však nebylo jen se o úřad nedrat, nýbrž jej „nakonec“ se sebezapřením přijmout, jelikož odmítnout by naopak znamenalo odmítnout Krista.²²¹² Je zřejmé, že primárně šlo o reakci na skutečnost, že vzhledem k prestiži a vlivu biskupského úřadu se jej pro sebe snažilo získat nemalé množství ambiciózních jedinců, jimž nešlo v první řadě o prospěch církve, kázání Božího slova a spásu svěřených křesťanů. Kvůli přetlaku takovýchto jedinců, kteří se nezdráhali navrhnout do úřadu sami sebe²²¹³ či využít své styky, a dokonce i finance pro zisk biskupství,²²¹⁴ formulovali vůdčí církevní myslitelé 4. a 5. století ideál počátečního zdráhání se, ale následného přijetí, jimž mělo být zajištěno, že na prvním místě nebude stát vlastní kariérní vzestup, ale prospěch církve. Ideál zdrženlivosti ale nebyl zastáván jen v reakci na příliš ambiciózní kandidáty, ale také pro rozpor mezi touhou po kontemplaci, převzatou z dobové filosofie a přeznačenou na touhu po samotě s Bohem, nerušené zkaženým světem, a povinností aktivní služby: „Já bych... raději mnohokrát zemřel, než přijal právě tuto službu... Mládí jsem strávil studiem filosofie a kontemplanací jsoucen a praktickým věcem jsem se věnoval, jen nakolik to bylo nutné, abych naplnil povinnost... Budu-li se věnovat spoustě praktických záležitostí, jak se budu moci zabývat krásami ducha, které je možné zahlédnout pouze v blažené zahálce, bez níž pro mě samotného a všechny podobné život nestojí za to žít?“²²¹⁵ Synesius snad až s překvapující otevřeností popsal těmito slovy vnitřní konflikt vícero čelních zastánců a formovatelů kněžského ideálu – otázka, jak skloubit vytoužený kontemplativní život křesťanských filosofů s povinnostmi církevního úřadu, trápila, zdá se, vícero z nich a některé vedla k prvotnímu odporu vůči snaze je vysvětit.²²¹⁶ Když se pak podvolili a biskupský úřad přijali, usilovali o spojení svého asketicko-kontemplativního filosofického ideálu s nově nabytými závazky, jak je patrné i z bezprostředního pokračování Synesiova výroku: „Oni ale říkají, že u Boha je možné všechno, i to nemožné.“²²¹⁷ Synesius tedy prosí za modlitby, aby mu Bůh – u nějž je možné všechno – dopomohl k úspěšnému skloubení kontemplativního života s biskupskými povinnostmi, skloubení, jež sám považuje za nemožné.

²²¹⁰ KELLY, John Norman Davidson. *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995, s. 25-29 a PAVLÍK, Jiří. *Svatý Jan Chrysostomos: Povzbuzení pronásledovaným*. Praha: Krystal OP, 2016, s. 17.

²²¹¹ „Já jsem byl odtržen od soudních jednání a úřadu a vyvolen k biskupské službě;“ AURELIUS AMBROSIIUS. *De officiis ministrorum* 1,1,4 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 92). Augustin dokonce vysvěcení popisoval tak, že na něm bylo „spácháno násilí“ (AUGUSTINUS AURELIUS. *Ep.* 21,1).

²²¹² Srov. GREGORIUS NAZIANZENUS. *Oratio* 2,110.

²²¹³ Srov. BASILIUS CAESARIENSIS. *Commentarius in Isaiam prophetam* 3,112.

²²¹⁴ Srov. HIERONYMUS. *Commentariorum in epistulam beati Pauli ad Titum*, ad Tit 1:5.

²²¹⁵ SYNESIUS CYRENAICUS. *Ep.* 111 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 64).

²²¹⁶ Srov. IOANNES CHRYSOSTOMUS. *De sacerdotio* 1,3,6-7 či GREGORIUS NAZIANZENUS. *Ep.* 48-50.

²²¹⁷ SYNESIUS CYRENAICUS. *Ep.* 111 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 64).

Některé požadavky na kleriky, jež spadají do kategorie asketických, představovaly zřetelný pokus o ochranu kleriků před pádem do hříchu pomocí organizovaného a autoritativně stanoveného vyhnutí se zbytečným pokušením. Kněžím tak bylo doporučováno, aby se raději nepouštěli ani do hovorů o kráse žen,²²¹⁸ aby nebyli sami v jedné místnosti s cizí ženou,²²¹⁹ bylo jim zakazováno bydlet s ženou, která není příbuzná,²²²⁰ či dokonce se účastnit svatebních hostin, aby se tak raději zcela vyhnuli sexuální tématům.²²²¹ Jeroným dále například prosazoval, aby kněží raději vůbec nepili víno (tj. jakýkoli alkohol),²²²² tuto snahu o pojistku před opilstvím však církev nesankcionovala. Uvedené rady a předpisy v mnohém připomínají „ochranný plot“ kolem Zákona vytvářený židovskými rabíny.²²²³ Jednalo se v obou případech prvotně jistě o opatření zamýšlená jako pomocná, lze ale konstatovat, že pokud se stala závaznou normou, nesouzněla s novozákonním sdělením: vyžadování striktního dodržování takovýchto ustanovení – i na úkor samotného znění Písma – totiž podle Nového zákona Ježíš nejdou kritizoval.²²²⁴

Asketické prvky začleňované ve 4. a 5. století do ideálu církevního služebníka ovšem přesahovaly rámec ochranných opatření. Naprostou výjimkou zůstal v kontextu doby velmi umírněný přístup Ambrosiasterův, jenž za ideál například v otázce majetku považoval stav, kdy církevní služebník není ani v bídě a nemá nedostatek, aby se nermoutil a mohl se radostně soustředit na svou službu, ale ani takový nadbytek, jenž by vedl k jeho povyšování.²²²⁵ Zejména v oblasti majetku a sexuality se naopak prosazovalo ryze asketické pojetí ideálu, zasahující ale do všech oblastí života.²²²⁶ Klerici měli ideálně žít v chudobě a dobrovolném celoživotním celibátu. Přestože si ještě po značnou část 4. století museli nižší klerici (nikoli již biskupové) obstarávat obživu civilním zaměstnáním²²²⁷ a ačkoli praxe platby desátku, kleriky posléze materiálně zajišťujícího, se prosazovala až od 5. století,²²²⁸ na jejich výdělečnou činnost bylo názíráno čím dál tím více podezíravě a kriticky²²²⁹ a jejich život měl být správně „strohý“.²²³⁰

²²¹⁸ HIERONYMUS. *Ep.* 52,15,1.

²²¹⁹ *Ibid.* 52,5,6.

²²²⁰ *Concilium Eliberritanum*, can. 27 či *Concilium Carthaginis Africae primum*, can. 3.

²²²¹ *Concilium Veneticum anno 461/491*, can. 11.

²²²² HIERONYMUS. *Commentariorum in epistolam beati Pauli ad Titum liber unus*, ad Tit 1:7.

²²²³ Srov. např. *Pirkej avot* 1,1 či LEVI, Yehuda. *Torah Study: A Survey of Classic Sources on Timely Issues*. Jerusalem – New York: Philipp Feldheim, 2002, s. 91.

²²²⁴ Např. Mt 15:3-6. Ačkoli např. Jacob Neusner argumentuje, že sám Ježíš ve svém Kázání na hoře vytvářel „plot kolem Zákona“ (NEUSNER, Jacob. *Talmud Torah: Ways to God's Presence through Learning: An Exercise in Practical Theology*. Lanham, MD: University Press of America, 2002, s. 28), podle mého názoru však chybně, jelikož inkriminované pasáže Kázání na hoře nejsou předkládány jako ochranná ustanovení, ale jako inspirovaný výklad.

²²²⁵ AMBROSIASTER. *Commentarius in XIII epistulas Paulinas*, ad 1Tim 5:17-18.

²²²⁶ Srov. např. odsouzení jakéhokoli světského pobavení u klerika, MAXIMUS TAURINENSIS. *Sermo* 28,2.

²²²⁷ SUCHÁNEK – DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 61.

²²²⁸ Srov. CAIN, *Jerome and the Monastic Clergy*, s. 123-124.

²²²⁹ Srov. *Concilium Carthaginis Africae primum*, can. 6 a 8; *Breviarium Hipponense*, can. 15 či *Canones in causa Apiarii*, can. 16. Podle Jeronýma jsou církevní služebníci, kteří se zabývají zároveň obchodem, „morem“ (HIERONYMUS. *Ep.* 52,5,3).

²²³⁰ GREGORIUS NYSSENUS. *De vita Moysis* 2,285.

Jejich jediným vlastnictvím měl být ideálně Kristus s vysvětlením, že je jejich „podílem“ a když mu patří, nic jiného mu tudíž nesmí konkurovat: „Ten, kdo je zároveň Pánovým podílem a sám má Pána za podíl, se musí chovat tak, jako by Pána vlastnil a současně byl jeho vlastnictvím. Kdo vlastní Pána a... říká: *Pán je mým podílem*, nesmí mít kromě Pána nic, neboť má-li kromě něj ještě něco dalšího, Pán nebude jeho podílem... Pán odmítá stát se jeho podílem společně s čímkoliv jiným.“²²³¹ Klerici tak měli ideálně žít v chudobě a bohatstvím pohrdat.²²³²

Ještě radikálněji se do ideálu církevního služebníka od 4. století propisovaly asketické představy v oblasti sexuality. Vedle opatření usilujících o zamezení cizoložství či sexuální nevázanosti a vedle nárokem pastorálních epištol zdůvodňovaného vyloučení těch, kdo byli ženatí již podruhé, z kandidatury na církevní úřady, docházelo již ve 4. století k prosazení pojetí, jež problematizovalo u kleriků jakýkoli pohlavní styk, včetně toho manželského, a dokonce i toho určeného k početí potomků. Kupříkladu Ambrož považoval sexualitu za následek pádu²²³³ lidstva do hříchu,²²³⁴ a tudíž křesťanovo jakékoli zapojení se v sexualitě za kompromis se světem.²²³⁵ Jeroným vnímal i manželství jako kapitulaci tělesným touhám.²²³⁶ Jen o málo umírněnější byl názor, jenž se stal – přes prvotní odpor mnoha posluchačů²²³⁷ – autoritativním výkladem sexuality, názor Augustinův. Jakkoli nesouhlasil s výkladem sexuality jako následku Adamova pádu, dovozoval, že přestože při stvoření byla sexualita v pořádku, čistá, pádem se porušila. Nenapravitelnou pošpiněnost sexuality chtíčem dokazoval tím, že není plně vůlí ovládána (viz například samovolné erekce),²²³⁸ zároveň však pod tíhou biblických přikázání²²³⁹ plodit potomky²²⁴⁰ a očividně kladného biblického hodnocení manželství²²⁴¹ i v reakci na pojetí manicheistické²²⁴² prohlásil za ospravedlnitelný manželský pohlavní styk za účelem početí,²²⁴³ jiný však nikoli, respektive jiný manželský pohlavní styk nebyl podle něj zcela bez provinění.²²⁴⁴ V případě kleriků však asketicky ladění křesťanství myslitelé 4. a 5. století šli ještě o krok dále, považovali jakýkoli pohlavní styk, i ten manželský za účelem početí,

²²³¹ Tak např. HIERONYMUS. *Ep.* 52,5,1-2.

²²³² Srov. AURELIUS AMBROSIUS. *De officiis ministrorum* 1,50,246.

²²³³ Viz Gn 3.

²²³⁴ Srov. AURELIUS AMBROSIUS. *De virginibus ad Marcellinam sororem sua libri tres* 1,21. Viz také HOLLAND, Glenn. *Celibacy in the Early Church*. In: OLSON, Carl (ed.). *Celibacy and Religious Traditions*. Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 77.

²²³⁵ Srov. AURELIUS AMBROSIUS. *De virginibus ad Marcellinam sororem sua libri tres* 1,62-65.

²²³⁶ HOLLAND, *Celibacy in the Early Church*, s. 78.

²²³⁷ Srov. POŘÍZ, Jan. *Manželství a sexualita u sv. Augustina. Teologické texty* 19/2 (2008), s. 59.

²²³⁸ HOLLAND, *Celibacy in the Early Church*, s. 78.

²²³⁹ K Augustinovu zápolení s těmito biblickými texty viz AUGUSTINUS AURELIUS. *De bono conjugali* 2,2 a následně *idem. De civitate Dei* 14,23,1.

²²⁴⁰ Srov. např. Gn 1:28.

²²⁴¹ Srov. např. Kaz 9:9. Sám Augustin proto hodnotí manželství kladně jako dobro (AUGUSTINUS AURELIUS. *De bono conjugali* 3,3), pohlavní styk ovšem omezuje jen na plození dětí (srov. *ibid.* 24,32).

²²⁴² POŘÍZ, *Manželství a sexualita u sv. Augustina*, s. 58.

²²⁴³ AUGUSTINUS AURELIUS. *De nuptiis et concupiscentiis* 1,8.

²²⁴⁴ *Idem. De bono conjugali* 6,6.

za poskvrnění svatosti²²⁴⁵ a vyžadovali „neposkvrněnost“ kněží pohlavním stykem,²²⁴⁶ a to i v případě, že uzavřeli manželství ještě před vysvěcením.²²⁴⁷ V případě porušení tohoto příkazu mělo být trestem přinejmenším zbavení úřadu.²²⁴⁸ Ani manželství bez pohlavního styku ale nebylo ideálem, ten spočíval ve vyhnutí se tomuto „neustálému pokušení“, tj. v celoživotním celibátu,²²⁴⁹ jakkoli pokus o jednoznačný zákaz manželství kleriků se v této době dosud neuskutečnil.

Hlavní argument, ospravedlňující vnášení asketických ideálů do požadavků na kleriky, spočíval v interpretaci církevních úřadů jako analogie k starozákonnímu áronovskému kněžství:²²⁵⁰ církevní služebníci byli v této době běžně označováni jako „levité“ (*leuitas*),²²⁵¹ „kněží“ (*sacerdotes*),²²⁵² biskup někdy i jako „velekněz“ (*summum sacerdos*).²²⁵³ Dle Mojžíšova zákona byl „podílem“ levitů Bůh a levité dle Starého zákona v Izraeli neobdrželi vlastní dědičné území,²²⁵⁴ ale byli roztroušeni po ostatních pokoleních,²²⁵⁵ aby mezi nimi konali svou službu.²²⁵⁶ Asketicky založení teologové 4. a 5. století se o tento fakt opírali a vyvozovali z něj, že i v případě držitelů církevních úřadů, je jejich „podílem“ sám Bůh,²²⁵⁷ pročež požadovali, aby pohrdali bohatstvím a žili v chudobě:²²⁵⁸ „A jsem-li já přiděleným Pánovým podílem, nepřijímám podíl společně s ostatními kmeny, ale jako levita a kněz žiji z desátku a jako ten, kdo slouží oltáři, jsem podporován obětí určenou pro oltář. Mám-li co jíst a co vzít na sebe, spokojím se s tím, a zbaven všeho budu následovat holý kříž.“²²⁵⁹ Obdobně se chopili starozákonního předpisu, podle kterého je člověk v důsledku pohlavního styku jeden den rituálně nečistý,²²⁶⁰ pročež v případě kněze domněle nezpůsobilý obětovat. Vzhledem k již ustálenému chápání eucharistie jako oběti tak bylo dovozeno, že v den vysluhování eucharistie

²²⁴⁵ Srov. AURELIUS AMBROSIUS. *De officiis ministrorum* 1,50,249.

²²⁴⁶ Např. *Canones in causa Apiarii*, can. 3-4.

²²⁴⁷ *Concilium Eliberritanum*, can. 33; *Canones in causa Apiarii*, can. 25; *Concilium Thelense*, can. 9 či *Registri Ecclesiae Carthaginensis Excerpta*, can. 70.

²²⁴⁸ *Concilium Arelatense anno 314*, can. 29 či *Concilium Turonense I anno 461*, can. 2.

²²⁴⁹ HOLLAND, *Celibacy in the Early Church*, s. 78.

²²⁵⁰ K této analogii viz např. LEO I. *Sermo* 8,6-8.

²²⁵¹ Např. *Concilium Carthaginis Africae secundum*, can. 2.

²²⁵² Např. *Concilium Thelense*, can. 9; AURELIUS AMBROSIUS. *De officiis ministrorum*, *passim*; srov. také latinský název prvního spisu věnovaného výslovně církevnímu úřadu: IOANNES CHRYSOSTOMUS. *De sacerdotio*.

²²⁵³ AURELIUS AMBROSIUS. *De mysteriis* 2,6.

²²⁵⁴ Nu 18:20.

²²⁵⁵ Srov. Gn 49:7.

²²⁵⁶ Dt 33:10.

²²⁵⁷ Např. Jeroným v tomto smyslu vykládá i samo slovo „klér“, které „zní latinsky *sors*, úděl... ti, kteří se nazývají klerikové, nesou toto označení proto, že pocházejí z Pánova údělu a protože Páne je jejich údělem či podílem.“ (HIERONYMUS. *Ep.* 52,5,1; citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 130-131).

²²⁵⁸ Např. AURELIUS AMBROSIUS. *De officiis ministrorum* 1,50,246.

²²⁵⁹ HIERONYMUS. *Ep.* 52,5,2 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 131).

²²⁶⁰ Srov. Lv 15:16-18; srov. také 1Sam 21:4-5.

se ani klerik nesmí znečistit pohlavním stykem.²²⁶¹ Jelikož však bylo již běžnou praxí, že se eucharistie slavila (téměř) každý den, byl výsledkem požadavek trvalé sexuální abstinence.²²⁶²

Je nutné konstatovat, že provedená analogie a z ní vyvozené důsledky byly značně selektivní, měly smysl starozákonních opatření, na něž se odkazovaly, a vyvozovaly exegeticky pochybné závěry. Levité měli být „ochuzeni“ o dědičné území zejména z toho důvodu, aby službu, jež jim byla svěřena – tj. službu kultickou a výklad Zákona²²⁶³ –, provozovali po celém Izraeli;²²⁶⁴ pro zajištění jejich dosažitelnosti²²⁶⁵ jim bylo zároveň svěřeno čtyřicet osm měst,²²⁶⁶ což křesťanští autoři této doby ve svých analogiích vůbec nerefletovali; ideál chudoby je pak starozákonním vzorem neobhajitelný – nikde ve Starém zákoně není žádná zmínka, že by levité měli mít podporu²²⁶⁷ splňující jen jejich minimální potřebu („co jíst a co si vzít na sebe“), naopak starozákonní kněží náleželi často i ekonomicky mezi elitu celého národa.²²⁶⁸ Obdobně byla v případě tématu sexuality přehlížena skutečnost, že kultická služba izraelských kněží byla náležitě uzpůsobena tomu, aby mohli zároveň žít rodinným i intimním životem,²²⁶⁹ a vůbec nebyla reflektována skutečnost, že velekněz měl provádět kultické úkony každý den,²²⁷⁰ přitom však nutně musel někdy počít (a také reálně počal) potomka pro zachování velekněžské služby do budoucnosti, z čehož je podle mého názoru nutné dovodit, že zmiňovanou rituální nečistotu spojenou s pohlavním stykem²²⁷¹ přinejmenším na velekněze nelze vztahovat. A v neposlední řadě v Novém zákoně popisované andělské zvěstování Zachariášovi²²⁷² lze jen stěží chápat jinak, než že v sobě nutně obsahuje i Boží pobídnutí k pohlavnímu styku kněze s jeho manželkou.²²⁷³ Z perspektivy novozákonní teologie je problematické i aplikování podmínek rituální čistoty na jakékoli křesťany, jelikož některé novozákonní texty velmi usilovně a jednoznačně vysvětlují, že starozákonní rituální pravidla byla pouhým předobrazem, a na křesťany se již proto nevztahují.²²⁷⁴ Nejproblematičtější je ovšem z hlediska věrnosti či nápodoby prvocírkevního chápání sama analogie mezi církevními

²²⁶¹ Srov. AURELIUS AMBROSIUS. *De officiis ministrorum* 1,50,249.

²²⁶² CHEATHAM, Karen. „Let Anyone Accept This Who Can“: Medieval Christian Virginity, Chastity, and Celibacy in the Latin West. In: OLSON, Carl (ed.). *Celibacy and Religious Traditions*. Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 91.

²²⁶³ Srov. Dt 33:10.

²²⁶⁴ Odhlédneme-li od Jákobova proroctví kmeni Lévi (Gn 49:5-7), jako jehož naplnění je absence levitského dědičného území starozákonním textem předkládána, což křesťanští vykladači, vytvářející analogii mezi starozákonním kněžstvím a církevními služebníky, nereflektují.

²²⁶⁵ Na území každého izraelského pokolení se měla nacházet čtyři levitská města, s výjimkou pokolení Neftalím (3 města) a Juda (9 měst), viz Joz 21.

²²⁶⁶ Nu 35:1-8.

²²⁶⁷ Srov. např. Nu 18:24.

²²⁶⁸ Srov. např. JOSEPHUS FLAVIUS. *Josephi Vita* 63.

²²⁶⁹ Srov. 1Par 24.

²²⁷⁰ Srov. např. Ex 30:7.

²²⁷¹ Lv 15:16-18, srov. také 1Sam 21:4-5.

²²⁷² Srov. Lk 1:11-25.

²²⁷³ Srov. „... odešel domů. Po těch dnech jeho manželka Alžběta počala...“ (Lk 1:24-25).

²²⁷⁴ Viz např. Kol 2:16-17; Žd 8:5, 9:9.23-24.

služebníky a áronovským kněžstvím. Pokud snad Nový zákon tvoří určitou analogii mezi starozákonním kněžstvím a křesťany, tak pouze všemi křesťany, tj. ve smyslu všeobecného kněžství křesťanů.²²⁷⁵

Výsledkem této asketické, starozákonní analogií podložené reakce na rozvolněnou morálku církve byl poměrně zásadní odklon od prvotního ideálu církevního služebníka, a to včetně částečného popření smyslu požadavků obsažených v pastorálních epistolách i dalších novozákonních pravidel týkajících se církevních služebníků. Když totiž mezi novozákonními nároky stojí „jedné manželky muž“,²²⁷⁶ nejde očividně pouze o vyjádření nepřijatelnosti druhého manželství (a natož mnohoženství), ale zároveň o požadavek, aby kandidát na episkopát byl ženat a měl děti, což je patrné z následujících slov: „Má dobře vést svou rodinu a mít děti poslušné a početné.“²²⁷⁷ Smysl tohoto požadavku je evidentní: ten, kdo si tróufá na péči o ostatní v církvi, musí před tím, než tento úřad obdrží, prokázat, že je schopen se o sobě svěřené postarat – a to výslovně na vlastní rodině. Pokud by nebyl schopen správně spravovat vlastní rodinu, nebyl by způsobilým ke správě církve. Názorný příklad řešení této „komplikace“ ve 4. a 5. století představuje Jeroným, jenž přes tato jednoznačná novozákonní slova vysvětloval, že biskup nemusí být ženat,²²⁷⁸ a uvedenou podmínku vykládal alegoricky tak, že „dětmi“ biskupa jsou jeho činy a myšlenky.²²⁷⁹ Obdobně se v Novém zákoně od presbyterů ani episkopů nikde výslovně nepožaduje, aby žili v chudobě, ale naopak je evidentní snaha o jejich materiální zajištění,²²⁸⁰ a to nikoli jen k holému přežití, ale zároveň jako projev vděčnosti a úcty za jejich službu²²⁸¹ – domnívám se, že tato novozákonní vyjádření z principu nutně sdělují, že jelikož by služba zmiňovaných presbyterů a episkopů měla být co nejlepší a nejprospěšnější, měla by tak ideálně vyvolávat bohaté radostné projevy vděčnosti a úcty, a tudíž i nikoli jen minimalistickou materiální podporu těchto služebníků (přičemž teprve následně by měla vyvstat otázka nejvhodnějšího použití těchto zdrojů). Křesťanští autoři sledovaného období také počítali s tímto zajištěním služebníků ze strany svěřených křesťanů,²²⁸² od 5. století byl zároveň zaváděn desátek²²⁸³ a v následujících dějinách bohatství biskupů a dalších církevních služebníků nejednou nabývalo vpravdě značné výše, někdy i vyloženě na úkor svěřených

²²⁷⁵ Srov. 1Pt 2:5.9; Zj 1:6, 5:10, 20:6.

²²⁷⁶ 1Tim 3:2 (dle BKR; ČEP zde překládá „jen jednou ženatý“, což je ovšem již výklad, nikoli překlad).

²²⁷⁷ 1Tim 3:4.

²²⁷⁸ HIERONYMUS. *Contra Vigilantium* 2.

²²⁷⁹ *Idem*. *Commentariorum in epistulam beati Pauli ad Titum liber unus*, ad Tit 1:7.

²²⁸⁰ Např. 1Tim 5:17-18.

²²⁸¹ Srov. doslova „hodni dvojí cti“ (1Tim 5:17; dle BKR).

²²⁸² Viz např. GREGORIUS NYSSENUS. *Ep.* 17,7.

²²⁸³ CAIN, *Jerome and the Monastic Clergy*, s. 123-124.

křesťanů,²²⁸⁴ kněžský ideál ve 4. a 5. století byl však z hlediska prvotního ideálu církevního služebníka vychýlen do opačného extrému.

Pronikání asketických ideálů do souboru požadavků na kněží představovalo zásadní obměnu oproti nárokům formulovaným v pastorálních epištolách. Domnívám se, že horliví křesťané vzdělaní v duchu asketicky laděných proudů antické filosofie²²⁸⁵ jednak těžce pociťovali, jak církev jejich doby nedosahuje novozákonních morálních norem, jednak spatřovali východisko v askezi, jejíž výsledky jim očividně imponovaly. Proto docházím k závěru, že prosazení asketických ideálů v rámci požadavků na episkopát bylo především reakcí na příliš povrchně zakořeněné křesťanství mas a na pronikání četných jedinců vnímaných jako tradičním požadavkům (z pastorálních epištol) naprosto neodpovídajících do řad církevních služebníků.²²⁸⁶ Do kněžského ideálu vnášené asketické ideály představovaly podle mého názoru spíše pokus o léčbu zesvětštění církve, pociťovaného jako extrémní, a to extrémem opačným, dokonce až s náznaky dualisticky černobílého vnímání: jedinou vhodnou alternativou a nápravou rozšířeného a zavrženíhodného požitkářství byla pro formativní postavy křesťanství této doby asketická zdrženlivost.²²⁸⁷ Tím ovšem záhy došlo k posunu, k částečnému odchýlení se od požadavků pastorálních epištol, jež bylo obhájeno alegorickými výklady a Novému zákonu neznámou analogií církevních služebníků se starozákonními kněžími.

Ideálem se tak ve 4. století stala jakási syntéza mnišství a církevní služby, biskup-ních.²²⁸⁸ Pro takového ideálního asketického biskupa nemělo ústraní představovat vrchol, ale přípravu na budoucí službu.²²⁸⁹ Nesměl tedy zůstat celý život v bezpečí cenobia či vlastní poustevny, oddávat se výlučně mlčení, recitaci Písma či modlitbám a ani jeho další asketické výkony neměly mít za cíl dosáhnout oněch poustevnických „vrcholů“. Křesťanskou askezi měl ale nejen hájit a podporovat,²²⁹⁰ nýbrž i v průběhu své církevní služby nadále provozovat.²²⁹¹ Vlastní askezi, které by se snad v „zájmu své spásy“ a svého klidu a možnosti kontemplanace rád oddával,²²⁹² musel upozadit v zájmu nesobecké služby druhým, respektive církvi jako celku, ačkoli přijmout církevního úřadu se zprvu měl zdráhat.²²⁹³ Služba (a tudíž celý život) ideálního asketického biskupa následně neměla být poklidnou idylou, prožitou v ničím nerušené

²²⁸⁴ Srov. např. ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 378 a 382.

²²⁸⁵ Srov. např. NOVOTNÝ, *Basil Veliký a jeho doba*, s. 22-27.

²²⁸⁶ Srov. IOANNES CHRYSOSTOMUS. In *Acta Apostolorum homiliae* 3,4, kde Jan Zlatoústý dokonce tvrdí: „Nevěřím, že mnoho biskupů bude spaseno; naopak, většina z nich dojde zatracení.“ (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 55).

²²⁸⁷ Názorně viz GREGORIUS NYSSENUS. *De vita Moysis* 2,286.

²²⁸⁸ Srov. STERK, *Renouncing the World Yet Leading the Church*.

²²⁸⁹ Srov. BASILIUS CAESARIENSIS. *Ep.* 2.

²²⁹⁰ Srov. např. STERK, *Basil of Caesarea and the Rise of the Monastic Episcopate*.

²²⁹¹ Srov. HIERONYMUS. *Ep.* 52 či STERK, *On Basil, Moses, and the Model Bishop*, s. 230 a 232-233.

²²⁹² Srov. např. SYNESIUS CYRENAICUS. *Ep.* 111

²²⁹³ Srov. např. IOANNES CHRYSOSTOMUS. *De sacerdotio* 1,3,6-7.

kontemplaci, ale spíše bojem a dřinou,²²⁹⁴ konanými ovšem s vědomím, že je projevem lásky ke Kristu²²⁹⁵ a namáháním se na tom, „čeho si Kristus tolik váží“.²²⁹⁶ Vrcholným ideálem církevního služebníka byl v této době jednoznačně asketický biskup, v adekvátně umenšené míře však platily analyzované ideály i na ostatní církevní služebníky, presbytery, jáhny i další a nižší svěcení. Názorným projevem této skutečnosti byly první pokusy o společný asketický, takřikajíc cenobitský život kleriků, provedené Eusebiem z Vercelli²²⁹⁷ a poté dalšími, snad i Chromatiem,²²⁹⁸ a zejména Augustinem.²²⁹⁹ Přes jednoznačné zaštitění se²³⁰⁰ prvocírkevním vzorem počátečního jeruzalémského společenství křesťanů²³⁰¹ se tento koncept prozatím výrazněji neprosadil.

Duchovní autority ve 4. a 5. století pociťovaly potřebu detailněji definovat a důsledněji od kněží a biskupů vyžadovat naplnění četných morálních a až asketických požadavků, formulovaných ve snaze čelit z jejich pohledu akutní hrozbě duchovně-morálního úpadku kléru, a tudíž v důsledku celé církve. Tito teologové ovlivňující vývoj ideálu církevního služebníka však nezohledňovali pouze perspektivu způsobilosti samotných kleriků, ale též „druhou stranu mince“, tj. percepci kleriků ostatními křesťany. Církevní správa byla totiž přizpůsobena té říšské a biskupové se vlastně stali vysokými státními úředníky, mimo jiné se odpovídajícím způsobem i oblékajícími při liturgii, prováděné nyní v rozsáhlých nových bazilikách, napodobujících architektonicky hlavní budovu veřejného života římského města.²³⁰² Církevní liturgie se navíc stala veřejnou a oficiální záležitostí říše, účast na níž byla od obyvatel říše očekávána, podobně jako sama příslušnost k církvi. Křesťanští myslitelé proto záhy začali pociťovat hrozbu profanace a zevšednění církevních úřadů i liturgie.²³⁰³ A jelikož vnímali, že k církevním úřadům se v důsledku proměn stále více přistupovalo spíše jako k příjemným a

²²⁹⁴ Srov. např. MAXWELL, Jaclyn L. *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his congregation in Antioch*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 88-168.

²²⁹⁵ Jak dle J 21:15-16 vykládá Jan Zlatoústý, IOANNES CHRYSOSTOMUS. *De sacerdotio* 2,1.

²²⁹⁶ *Ibid.* (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 45).

²²⁹⁷ Viz AURELIUS AMBROSIUS. *Ep.* 63,66. K Eusebiovi z Vercelli podrobněji viz EVERETT, Nick. *Narrating the Life of Eusebius of Vercelli*. In: TYLER, Elizabeth M. – BALZARETTI, Ross (eds.). *Narrative and History in the Early Medieval West*. Brepols: Turnhout, 2006, s. 133-165 či OTT, Michael. *St. Eusebius. The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1909 [cit. 14.12.2019]. Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/05614b.htm>.

²²⁹⁸ Srov. HIERONYMUS. *Ep.* 6-10. K Chromatiově podrobněji viz BEATRICE, Pier Franco – PERSIC, Alessio (eds.). *Chromatius of Aquileia and His Age: Proceedings of the International Conference Held in Aquileia, 22-24 May 2008*. Turnhout: Brepols, 2011 či McEACHNIE, Robert. *Chromatius of Aquileia and the Making of a Christian City*. London – New York: Routledge, 2017.

²²⁹⁹ Srov. např. BEAVER, Pierce. *The Rise of Monasticism in the Church of Africa*. *Church History* 6/4 (1937), s. 350-372 či BROCKWELL, Charles W., Jr. *Augustine's Ideal of Monastic Community: A Paradigm for His Doctrine of the Church*. *Augustinian Studies* 8 (1977), s. 91-109.

²³⁰⁰ Srov. AUGUSTINUS AURELIUS. *Sermo* 355,2.

²³⁰¹ Sk 4:32.

²³⁰² Srov. VITRUVIUS. *De architectura* 5,1 či PLATNER, Samuel Ball. *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*. London: Oxford University Press, 1929, s. 71-82.

²³⁰³ SUCHÁNEK – DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 184-185.

výhodným pozicím umožňujícím zajištění dobré pověsti a kariéry,²³⁰⁴ reagovali úsilím zdůraznit jejich mimořádnost a vážnost. Výsledkem bylo obohacení ideálu o svátostný charakter kněžského úřadu.

Snahu přesvědčit křesťany o výjimečnosti kleriků názorně ilustrují výroky Řehoře z Nazianzu, jenž tvrdil, že biskupské vedení a spravování druhých je „umění všech umění a věda všech věd“,²³⁰⁵ a dokonce že biskupům je svěřeno „z druhých činit bohy“.²³⁰⁶ Římský biskup Lev I. vysvětloval, že právě pro přítomnost biskupů je v církvi i překypující Boží milost.²³⁰⁷ Jeroným biskupy kladl na roveň vladařům a králům.²³⁰⁸ A další autoři připomínali a zdůrazňovali, že z úst kněží nezazníávají slova lidská, ale hlas Boží,²³⁰⁹ respektive že prostřednictvím kleriků jedná sám Bůh: „Ačkoli je tu přítomen člověk, jeho prostřednictvím jedná Bůh.“²³¹⁰

Snaha o prokázání a umocnění neobyčejnosti episkopátu však narážela na problematickou realitu nezřídka značně nedokonalého vykonávání úřadů jednotlivými kleriky. Ta již delší dobu vyvolávala zásadní otazník, zda jsou účinné a platné svátostné úkony prováděné hříšným knězem,²³¹¹ respektive jaký vliv má normám neodpovídající klerik na svěřené křesťany.²³¹² Na řešení se církevní otcové v zásadě shodovali upozorněním na to, že při křtu či eucharistii nepůsobí primárně církevní služebník, ale Boží milost,²³¹³ a že rozhodující není, zda je hoden či nehoden klerik, jelikož pro přijetí milosti je určující dispozice příjemce.²³¹⁴ Zároveň však nepřipadalo do úvahy, aby mohl takovéto úkony vykonávat kdokoli, směli je konat pouze církevní služebníci, klerici. Logicky se tak nabízela možnost k pochybám: Jestliže představení nejen nejsou výjimeční svou zbožností, osobní svatostí či znalostí Písma a věrouky, ale naopak amorální či před rokem 313 neobstáli při pronásledování, čím je obhájeno, že například křtít mohou jen „oni“, a nikoli kterýkoli, morálně třeba způsobilější křesťan? Odpovědi teologů 4. a 5. století bylo domýšlení učení o svěcení, chápaném již v této době jako nezrušitelné obdarování účastí na Duchu svatém.²³¹⁵ Řešení tedy podle nich spočívalo v umocnění svátostného charakteru církevních úřadů.

²³⁰⁴ Srov. IOANNES CHRYSOSTOMUS. In *Acta Apostolorum homiliae* 3,4 či AUGUSTINUS AURELIUS. *Ep.* 21,1.

²³⁰⁵ GREGORIUS NAZIANZENSIS. *Oratio* 2,12.

²³⁰⁶ *Ibid.* 2,73.

²³⁰⁷ LEO I. *Sermo* 2.

²³⁰⁸ HIERONYMUS. *Ep.* 14,8; 56,6 či 69,3.

²³⁰⁹ Srov. např. HILARIUS PICTAVIENSIS. *Tractatus super Psalmos*, ad Ž 13:1.

²³¹⁰ IOANNES CHRYSOSTOMUS. *Homilia de sancta Pentecosten* 1,4 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 61).

²³¹¹ Srov. donatismus, podrobněji viz FREND, William Hugh Clifford. *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Oxford University Press, 1952.

²³¹² Srov. IOANNES CHRYSOSTOMUS. In *Iohannem homiliae* 86,4.

²³¹³ Srov. např. AURELIUS AMBROSIUS. *De sacramentis* 4,4,14-16.

²³¹⁴ Srov. HUŠEK, Vít. *Ambrosiaster a dějiny spásy*. Praha: OIKOYMENH, 2017, s. 76-77.

²³¹⁵ Např. BASILIUS CAESARIENSIS. *Ep.* 188,1.

V zodpovězení otázky, co s normám neodpovídajícím klerikem, došlo v tomto období k nezanedbatelnému vývoji. Zatímco synod v Elvíře, zdá se, dosud počítal s možností ztráty kněžství,²³¹⁶ Basil již byl zřejmě přesvědčen, že svěcení zůstává platné vždy. Zároveň však tvrdil, že ztratit lze „charisma“, a tudíž i schopnost „komunikovat“ dar Ducha, pokud dojde ke ztrátě osobní svatosti (dokud není obnovena). Svatost tak kladl jako podmínku pro výkon služby, ani ztráta svatosti však podle něj nemůže vést k anulování svěcení.²³¹⁷ Další posilování svátostného charakteru je patrné i z mysticky formulovaných slov Řehoře z Nazianzu.²³¹⁸ A Jan Zlatoústý již tvrdil, že se křesťané nemusí obávat špatného kněze, protože i ten svátosti vysluhuje a díky Boží milosti nezpůsobí svěřeným křesťanům škodu.²³¹⁹ Jan tudíž již na rozdíl od Basila nekladal svatost jako nezbytný požadavek služby (jakkoli k ní pochopitelně vybízel) a ztrátu svatosti nepovažoval za příčinu ztráty schopnosti „komunikovat“ dar Ducha; účinnost tak považovali dále teologové za zajištěnou samotným svěcením.²³²⁰ Skutečný extrém v tomto ohledu představovalo přesvědčení Augustinovo, jenž přiznával účinnost dokonce i svátostem vykonávaným vysvěcenými jedinci, kteří již nejsou součástí církve²³²¹ – a přestože tedy jednou ze zásadních rolí křtu podle Nového zákona bylo takřikajíc „narození do těla církve“, tj. to, že se křtem jedinec stal součástí církve,²³²² dovedl Augustin svátostné pojetí kněžství do takového extrému, že toto začlenění do „těla církve“ mohlo být provedeno jedincem, jenž sám již nebyl jeho součástí, čímž byl podle mého názoru popřen původní smysl omezení pravomoci křtít, jenž spatřuji v dosažení toho, aby bylo evidentní, že křtěnec se stává součástí církve, včetně dobrovolného podřízení se církevním autoritám.²³²³

I bez ohledu na Augustinovo extrémní pojetí bylo posilování svátostného charakteru církevní služby značné. Zatímco podle pastorálních epištol měl být ke službě v církvi vybrán jedinec prokazující svou výjimečnost již před ujmoutím se úřadu, ve sledované době prameny odhalují přesvědčení, že se výjimečným stává svěcením, a tudíž vlastně právě ujmoutím se úřadu bez ohledu na to, zda předtím vynikal či nikoli: „Ještě včera, docela nedávno, to byl jeden z mnoha, jeden z lidu. A znenadání je prohlášen za vůdce, předsedajícího, učitele zbožnosti a

²³¹⁶ Srov. *Concilium Eliberritanum*, can. 33.

²³¹⁷ Srov. BASILIUS CAESARIENSIS. *Ep.* 55. Viz také CHAUVET, Patrick. Le presbytre à travers la correspondance de saint Basile: Sainteté et théologie du caractère. *Nouvelle Revue Théologique* 111/5 (1989), s. 689 a VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 12-13.

²³¹⁸ Viz například „Přijal jsem pomazání od tajemství“, GREGORIUS NAZIANZENSIS. *Oratio* 1,2.

²³¹⁹ IOANNES CHRYSOSTOMUS. *In Iohannem homiliae* 86,4.

²³²⁰ Srov. AMBROSIAS. *Questiones Veteris et Novi Testamenti* 11,1.

²³²¹ AUGUSTINUS AURELIUS. *Contra epistulam Parmeniani* 2,13,28.

²³²² 1Kor 12:13. Srov. např. BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. Sv. IV/4. The Doctrine of Reconciliation: The Foundation of the Christian Life – Baptism (Fragment). Eds. G. W. Bromiley – T. F. Torrance; překl. G. W. Bromiley. London – New York: T&T Clark, 2009, s. 76-77 či BEASLEY-MURRAY, George Raymond. *Baptism in the New Testament*. Carlisle: Paternoster Press, 1997, s. 170-171.

²³²³ Viz např. COLLINS, Raymond F. *First Corinthians*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999, s. 459: „řečnickovo užití obrazu těla obvykle implikovalo podřízenost některých údů těla jiným (srov. Ef 4:1-16; Kol 2:8-19)“.

za toho, kdo uvádí do skrytých tajemství. A to vše činí, aniž by došlo ke změně na jeho těle či vzhledu. Ale ačkoli je z vnějšího pohledu tím, čím byl, jakousi neviditelnou mocí a milostí se k lepšímu změnila jeho duše.²³²⁴ Obdobně Nový zákon předkládá očekávání, že dar Ducha („křest v Duchu svatém“) přijmou všichni křesťané²³²⁵ a disponování výjimečnými charismaty, jež podle Nového zákona uděluje Bůh, „jak sám chce“, ²³²⁶ je u jedinců poznatelné na základě faktických projevů²³²⁷ – oproti tomu v pozdním starověku bylo právě svěcení považováno za účast na Duchu svatém²³²⁸ a klerik, zejména biskup, se tak *de iure* stal pneumatikem „automaticky“ mocí svého úřadu.²³²⁹

Domnívám se, že k posilování svátostného charakteru církevních úřadů opět výrazně přispělo vytváření analogií mezi starozákonním áronovským kněžstvem a církevními služebníky, prováděné navíc – zejména v případě kapadockých otců – pod origenistickým, mysticistickým vlivem.²³³⁰ Umocnění svátostného charakteru ovšem vedlo také k postupnému hlubšímu vyčlenění kléru ze zbytku křesťanů – obdobnému právě vztahu starozákonního kněžstva a lidu, jež Nový zákon prohlašuje za překonaný.²³³¹ Odlišnost kléru od lidu obsáhle zdůrazňuje například Ambrož: „Mojžíš dostal příkaz, ať spolu s kněžími vystoupí na horu, avšak lid měl zůstat dole. Oddělil proto kněze od lidu... U kněží člověk nehledá nic plebejského, nic lidového, nic společného s úsilím a zvyky většiny obyčejných lidí... drží se stranou... Povznesme se tedy nad názory obyčejných lidí a vyhýbejme se určitým stezičkám, po nichž chodívá stádo.“²³³² Přední formativní osobnosti si stále „pamatovaly“, že celá církev je „jediné tělo“, ²³³³ „jedno v Kristu“, ²³³⁴ že všichni křesťané jsou kněží, ²³³⁵ přinášející sebe jako živou obět', ²³³⁶ respektive obět' Bohu svou modlitbou, ctným životem i účastí na eucharistii.²³³⁷ Augustin tak sobě svěřeným křesťanům sděloval: „Pro vás jsem biskup, s vámi jsem křesťan.“²³³⁸ Zároveň ovšem za pomoci starozákonních výroků týkajících se áronovského kněžstva a aluzí na ně vyhrazovaly postupně stále větší část aktivního života církve výlučně pro

²³²⁴ GREGORIUS NYSSENUS. *Homilia in diem luminum*.

²³²⁵ Srov. Sk 2:3.16-18, 10:44, 19:1-6 či 1Kor 12:7.

²³²⁶ 1Kor 12:11.

²³²⁷ Srov. např. Řím 15:19.

²³²⁸ Srov. BASILIUS CAESARIENSIS. *Ep.* 188,1.

²³²⁹ ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin*, s. 95.

²³³⁰ Srov. MacLEOD, C. W. Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa. *The Journal of Theological Studies* 22/2 (1971), s. 362-379.

²³³¹ Nejnázorněji viz Mk 15:38.

²³³² AURELIUS AMBROSIUS. *Ep.* 6,1-3 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 104).

²³³³ IOANNES CHRYSOSTOMUS. *In Epistulam II ad Corinthios homiliae* 18,2.

²³³⁴ LEO I. *Sermo* 4,1.

²³³⁵ HILARIUS PICTAVIENSIS. *Tractatus super Psalmos*, ad Ž 67:30

²³³⁶ Srov. Řím 12:1-2.

²³³⁷ Srov. VOPŘADA, *Mystagogie Výkladu* 118. žalmu svatého Ambrože, s. 130-134.

²³³⁸ AUGUSTINUS AURELIUS. *Sermo* 340,1 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 148).

vysvěcené služebníky,²³³⁹ například „svatý stůl, neposkvrněný oltář, jehož se nadále nesmí dotýkat jen tak někdo, ale pouze kněží.“²³⁴⁰ Svěcením tak měl být církevní služebník „vyvolen z počtu všech synů Izraele, uznán za prvorozence mezi posvátnými plody“, pročež dostal „na starost stánek... Kdokoli cizí se k němu přiblíží, bude usmrčen... Ne všichni mohou spatřit vznešená tajemství, zakrývaná levity. Ti tak činí, aby je nespatřili ti, kdo je vidět nesmějí, a aby se jich nezmocnili ti, kteří je nesmějí brát do rukou.“²³⁴¹ Pouze kněžím měl být nadále vyhrazen kontakt s nebeskou sférou,²³⁴² jen oni měli „stát spolu s anděly“ a „s archanděly pět chválu“,²³⁴³ právě oni měli být „solí země“²³⁴⁴ a pouze oni byli nadále považováni za ty, kdo přijali Ducha svatého: „ten, kdo přijímá Ducha svatého, přijímá moc rozvazovat a svazovat hřích... Proto ten, kdo nemůže odpouštět hřích, nemá Ducha svatého. Úřad kněze je darem Ducha svatého a právo Ducha svatého spočívá v rozvazování a svazování hříchů.“²³⁴⁵

Vzhledem k tomu, že podle Nového zákona měli být „solí země“ všichni, kdo Krista chtějí následovat,²³⁴⁶ tj. všichni křesťané, a nikdo, kdo nepřijal Ducha svatého, nebude spasen,²³⁴⁷ nepřekvapuje, že některé, byť snad v homiletické hyperbole sepsané výroky pozdně starověkých církevních otců přinejmenším umožňují výklad, že spása je také vyhrazena pouze pro kleriky: „U kněží člověk nehledá nic plebejského, nic lidového, nic společného s úsilím a zvyky většiny obyčejných lidí... Povznesme se tedy nad názory obyčejných lidí a vyhýbejme se určitým stezičkám, po nichž chodívá stádo... Vstupme [my, tj. kněží] do bran Pánových... Těmi ovšem vstupují nemnozí. Proto Pán praví: *Jak těsná je brána a úzká cesta, která vede k životu, a málo je těch, kdo ji najdou! Prostorná je ale brána a široká cesta, kterou mnozí vcházejí*; ta vede ke smrti a přivádí k ní pocestné, kteří po ní krácejí.“²³⁴⁸ Přestože je téměř jisté, že dojem vyhrazení spásy klerikům je pouze nechtěnou konotací uvedeného textu, vyčlenění církevních služebníků z lidu a jejich striktní oddělení od masy zbylých křesťanů představovalo ve 4. a 5. století součást ideálu církevního služebníka.

²³³⁹ Z dlouhodobého hlediska je „vrcholným“ výsledkem tohoto chápání ikonostas. Podrobněji viz THÜMMEL, Hans Georg. *Templon und Ikonostas*. In: BRISKINA-MÜLLER, Anna – DROST-ABGARJAN, Armenuhi – MEIßNER, Axel (eds.). *Logos im Dialogos: Auf der Suche nach der Orthodoxie. Gedenkschrift für Hermann Goltz (1946-2010)*. Berlin: LIT, 2011, s. 309-321.

²³⁴⁰ GREGORIUS NYSSENUS. *Homilia in diem luminum* (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 35).

²³⁴¹ AURELIUS AMBROSIUS. *De officiis ministrorum* 1,50,251 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 98).

²³⁴² Srov. IOANNES CHRYSOSTOMUS. *De sacerdotio* 3,5.

²³⁴³ GREGORIUS NAZIANZENUS. *Oratio* 2,77.

²³⁴⁴ IOANNES CHRYSOSTOMUS. *De sacerdotio* 6,4.

²³⁴⁵ AURELIUS AMBROSIUS. *De poenitentia* 1,1,8.

²³⁴⁶ Mt 5:13; citát je tak součástí Kázání na hoře, představeného v Matoušově evangeliu jako program Kristova království, „cesta k věčnému životu“, obsahující podmínky platné pro všechny, kdo chtějí být součástí jeho království, tj. pro všechny křesťany, podrobněji viz BETZ, *The Sermon on the Mount*, s. 80-82.

²³⁴⁷ Viz např. Řím 8:9 či 1Kor 12:3.

²³⁴⁸ AURELIUS AMBROSIUS. *Ep.* 6,2-3.6 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 104 a 106, kurziva zanesena překladatelem, vyznačuje Ambrožovu citaci Mt 7:13-14).

Z výše uvedeného je patrné, že teologové 4. a 5. století pocítovali hrozbu profanace, zevšednění liturgie i episkopátu, hrozbu, že příliš splyne s dalšími civilními úřady a spíše než vrcholnou církevní, a zejména duchovní službou bude biskupský úřad příležitostí ke kariérnímu postupu, respektive k seberealizaci ambiciózních jedinců. Druhý zásadní problém, o jehož vyřešení se v ohledu percepce episkopátu pokoušeli, spočíval v pochybnostech o účinnosti svátostí vysluhovaných morálně problematickými církevními služebníky. Pro obě tyto zásadní výzvy pozdního starověku nacházeli řešení v intenzivním a cíleném umocnění svátostného charakteru církevních úřadů. Episkopátu tak byla přiřknuta ontologicky daná, svěcením nadpřirozeně způsobená „automatická“ nadřazenost a účinnost při vysluhování svátostí. Svátostný charakter církevních úřadů nebyl sice čímsi zcela novým, 4. a 5. století a prostředí říšské církve s jeho výhodami, výzvami i hrozbami však přineslo jeho radikální umocnění představující spíše než plynulý vývoj nárůst skokový. Ospravedlnění nového důrazu bylo hledáno v analogii mezi církevními služebníky a starozákonními kněžími, analogie Novému zákonu neznámé, cizí a z hlediska novozákonní teologie přinejmenším problematické. Výsledkem tohoto intenzivního zdůraznění svátostného charakteru bylo postupně stále striktnější vyčlenění kleriků z křesťanského lidu, svěření prakticky veškeré církevní aktivity klerikům, a tudíž její odebrání z rukou „nehodného“ lidu.

4.2 Kněžský ideál v raném středověku

Vzhledem k procesu rearchaizace v pozdním starověku, postupnému rozkladu městské správy²³⁴⁹ i úpadku a následně zániku císařské moci na Západě²³⁵⁰ biskupové v období rozpadu západořímské říše vedle dosavadní péče duchovní (pastorační a liturgické), soudní a správy majetku církve jednak dále rozšiřovali své působení charitativní, jednak přejímali také úkoly administrativní, a dokonce i zajištění vojenské obrany města, tj. úlohy ryze sekulární.²³⁵¹ Tyto nové povinnosti biskupové byli nuceni zastat z prostředků, jimiž sami disponovali – proto vedle dosavadní správy prostředků církevních postupně přejímali správu veřejnoprávního majetku, totiž hmotného zázemí města.²³⁵² Sekulární úlohy biskupů byly dále posilovány bohatým obdarováním ze strany konvertované germánské vládnoucí vrstvy: již Chlodvík daroval

²³⁴⁹ Ke stavu pozdně starověkých měst podrobněji viz např. RICH, John (ed). *The City in Late Antiquity*. London – New York: Routledge, 1992.

²³⁵⁰ K politické moci na Západě v 5. století viz např. VANDERSPOEL, John. *From Empire to Kingdoms in the Late Antique West*. In: ROUSSEAU, Philip – RAITHEL, Jutta (eds.). *A Companion to Late Antiquity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, s. 426-440.

²³⁵¹ FRANK, Isnard Wilhelm. *Kirchengeschichte des Mittelalters*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 2002, s. 40-41. Srov. též TESTA, Rita Lizzi. *The Late Antique Bishop: Image and Reality*. In: ROUSSEAU, Philip – RAITHEL, Jutta (eds.). *A Companion to Late Antiquity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, s. 525-538.

²³⁵² *Ibid.*

remešskému²³⁵³ a tournaiskému²³⁵⁴ biskupovi rozsáhlé pozemky, jeho štědrost v obdarování církve potvrzuje i synod v Orleánsu.²³⁵⁵ Další merovejští králové²³⁵⁶ i četní šlechtici²³⁵⁷ po svém přijetí křesťanství v této praxi pokračovali. V případě mnohých galských biskupů tak již v 6. století správa majetku a s ní související sekulární úlohy zabíraly podstatnou část biskupových sil a aktivit: mohučskému biskupovi Sidoniovi je připisováno zbudování náspu zabraňujícího zřejmě sesuvům půdy na nábřeží Rýna,²³⁵⁸ burgundský biskup Agricola nechal v Chalon-sur-Saône vystavět obytné domy,²³⁵⁹ biskup Desiderius nechal vystavět akvadukt pro přívod vody do města Cahors²³⁶⁰ a město nechal také opevnit,²³⁶¹ biskup Felix nechal přesměrovat tok Loiry u Nantes.²³⁶² Biskupové se pochopitelně starali nejen o majetek „městský“, ale i „církevní“, jakkoli toto rozlišení je pro tuto dobu umělé, jelikož obojím disponovali jako majetkem svým: stavěli kostely,²³⁶³ starali se o chudé,²³⁶⁴ vybírali mýtné, vařili pivo²³⁶⁵ a věnovali své úsilí a pozornost četným dalším správním, civilním a hospodářským aktivitám, zejména od 7. století pak navíc výrazněji pronikali i do politické sféry.²³⁶⁶ Biskupové nepřišli o liturgické a pastorační povinnosti, z výše uvedeného je však zřejmé, že se od nich stále více očekávalo, že budou schopnými hospodáři a správci, a že podíl jejich sekulárních úloh v této době očividně stoupal.

Biskup se v době rozpadu západořímské říše stal vládcem „svého“ města,²³⁶⁷ z čehož vyplývala jeho zodpovědnost za blaho tohoto města. A to nejen za blaho materiální, o něž se staral výstavbou civilních staveb, péčí o chudé či zemědělským hospodařením, ale pochopitelně také za blaho duchovní. Oproti raně křesťanskému pojetí, kdy byl biskup zodpovědný za sobě svěřené křesťany a jeho role vůči nekřesťanskému okolí byla spíše reprezentativní, charitativní či apologetická, tj. druhotná, se biskup zejména s rozkladem městské správy stával zodpovědným za celé město bez ohledu na to, zda bylo cele křesťanské, či nikoli. Domnívám se, že právě vzhledem k této nabyté zodpovědnosti a zároveň vědomí, že primárním zájmem by mělo být „duchovní blaho“ svěřených lidí, se někteří biskupové v této době věnovali nejen

²³⁵³ HINCMARUS REMENSIS. *Vita Remigii episcopi Remensis* 16.

²³⁵⁴ *Historiae Tornacenses* 3,2.

²³⁵⁵ *Concilium Aurelianense I anno 511*, can. 5.

²³⁵⁶ Srov. YOST, Frank H. *Secular Activities of the Episcopate in Gaul to 639*. Dissertation. Lincoln, NE, 1942. Faculty of the Graduate College of the University of Nebraska, s. 96-100.

²³⁵⁷ Srov. *ibid.*, s. 100-102.

²³⁵⁸ FORTUNATUS. *Carmina* 9,9.

²³⁵⁹ *HF* 5,15.

²³⁶⁰ Srov. DESIDERIUS CADURCENSIS. *Ep.* 1,13.

²³⁶¹ V. Desiderii 17.

²³⁶² FORTUNATUS. *Carmina* 3,12.

²³⁶³ Srov. např. *HF* 4,36 či 5,15.

²³⁶⁴ Srov. např. V. Desiderii 24.

²³⁶⁵ Srov. YOST, *Secular Activities of the Episcopate in Gaul to 639*, s. 135.

²³⁶⁶ *Ibid.*, s. 226.

²³⁶⁷ DAWSON, *Zrození Evropy*, s. 45.

pastorační péči, ale také snaze o zajištění bezpečí křesťanů a pokud možno další christianizace „svého“ území prostřednictvím misijního úsilí směřovaného zejména na panovníka. Úspěšná konverze panovníka a následně celé germánské vládnoucí vrstvy však nepřinesla jen výhody a bezpečí. Jelikož neznamenal sociální proměnu germánské společnosti²³⁶⁸ ani opuštění germánských zvyklostí týkajících se vlády, konvertovaný germánský panovník chápal církev na svém území jako součást své říše, nad kterou disponoval svou pravomocí. Germánští panovníci sice do doby karolinské²³⁶⁹ zpravidla nezasahovali do věroučných záležitostí,²³⁷⁰ ale usilovali o uplatňování vlivu na volbu biskupů, a to zpravidla úspěšně. Církevní synody se někdy pokoušely prosadit, aby volba biskupa náležela pouze kléru a lidu, nikoli panovníkovi.²³⁷¹ Když se však klerici reálně panovníkově vůli vzepřeli a králem dosazeného biskupa sesadili, byly výsledkem tresty v podobě těžkých pokut i vyhnanství.²³⁷² Vzhledem k rozmáhající se praxi takzvaných vlastnických kostelů²³⁷³ byly synody jen o málo úspěšnější ve snaze ochránit církevní majetek.²³⁷⁴ Jakkoli byly snahy o omezení vlivu panovníka a germánské šlechty povětšinou neúspěšné, lze konstatovat, že představovaly projev ideálu – nikoli snad na světské moci nezávislého episkopátu, ale spíše vyváženějšího, symbiotického vztahu, v němž by měl též episkopát vliv na panovníka.

Klerici, a zejména biskupové byli v raném středověku na Západě povětšinou velmi zaneprázdněnými lidmi, zabývajícími se vedle pastorační péče a liturgie četnými hospodářskými i administrativními aktivitami. K tomu se v mnohdy dosud ne zcela přátelském prostředí pokoušeli ochraňovat církevní majetek. Zároveň ale platilo – podobně jako již ve 4. století –, že biskupský úřad byl prestižní záležitostí, poskytující svému držiteli i nezanedbatelný vliv. Zdá se, že tyto skutečnosti významně přispěly k Řehořovu sepsání *Knihy o správě pastýřské* – i proto téměř celou první knihu svého díla věnoval správné motivaci a podmínkám pro nabytí úřadu²³⁷⁵ a obsáhle se vyjadřoval k potřebě vyváženosti mezi časem a úsilím věnovaným sekulárním povinnostem a povinnostem duchovní, jež jednoznačně nadřazoval,

²³⁶⁸ FRANK, *Kirchengeschichte des Mittelalters*, s. 27.

²³⁶⁹ Nejnázorněji viz *Opus Caroli regis contra synodum (Libri carolini)*.

²³⁷⁰ FEINE, *Reich und Kirche*, s. 103.

²³⁷¹ ERKENS, Die Bischofswahl im Spannungsfeld zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt, s. 12. Panovníkovi bylo právo příměly a spolupůsobení při volbě přiznáno pouze výjimečně a z formulace se zdá, že zřejmě dosti neochotně a pod tlakem (*Concilium Aurelianense anno 549, can. 10*) – svolání synodu nařídil král Childebert (MANZI, Joannes Dominicus. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Florentiae: Expensis Antonii Zatta Veneti, 1763, s. 128).

²³⁷² HF 4,26. Viz také HALFOND, Gregory I. *Archeology of Frankish Church Councils, AD 511-768*. Leiden – Boston: Brill, 2010, s. 92.

²³⁷³ K vlastnickým kostelům podrobněji viz zejména práce Ulricha Stutzeho a Hanse E. Feineho: STUTZ, Ulrich. *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964; FEINE, *Reich und Kirche*, s. 157-170 či STUTZ, Ulrich – FEINE, Hans Erich. *Forschungen zu Recht und Geschichte der Eigenkirche: Gesammelte Abhandlungen*. Scientia: Aalen, 1989.

²³⁷⁴ Viz YOST, *Secular Activities of the Episcopate in Gaul to 639*, s. 103-105 a na s. 112-114 o ne vždy úspěšné snaze bránit se zdanění církevního majetku.

²³⁷⁵ RP 1.

jakkoli tvrdil, že jedno nemůže být na úkor druhého: biskup si dle Řehoře nemůže dovolit být jen teolog a kazatel, nesmí však být ani jen správcem majetku: „aby buď oddán věcem zevním, neodpadl od duchovních, neb aby obíraje se jen duchovními věcmi, neopomíjel propůjčovati se bližním svým jak sluší potřebami zevnějšími.“²³⁷⁶ Z pokračování citované pasáže,²³⁷⁷ z toho, že Řehoř nepovažoval za nutné sepsat knihu o náležitém plnění sekulárních úloh episkopátu, ale právě o náležité pastorační péči, i z obsahu samotné knihy se zdá být zřejmé, že v kvalitě biskupských sekulárních aktivit Řehoř neviděl zásadní problém kléru své doby. Takřka celou třetí, nejrozsáhlejší knihu svého spisu věnoval konkrétním radám, jak pastoračně pečovat o rozličné skupiny a kategorie svěřených křesťanů:²³⁷⁸ jak napomínat bohaté, jak chudé,²³⁷⁹ jak veselé, jak smutné,²³⁸⁰ jak podřízené, jak představené²³⁸¹ etc. Domnívám se, že již z této skutečnosti lze vyvodit nejen to, že v problematice pastorační péče, respektive vhodných kázáních Řehoř vnímal největší nedostatek, ale také, že právě kazatelská a pastorační péče o svěřené křesťany pro něj nadále představovala stěžejní úlohu kleriků.

Pastorační péči, kterážto má mít za cíl pomoci svěřeným křesťanům ke zbožnému životu a k očistění od hříchů, však podle Řehoře nemůže konat ten, kdo by sám potřeboval očistit, kdo sám není zbožný.²³⁸² Řehoř ve svém díle kritizoval ty církevní služebníky, kteří horlivě napomínají druhé, ale sami nejednají o nic lépe.²³⁸³ Upozorňoval naopak, že ten, kdo je osobně svatý a splňuje nároky úřadu, by se mu rozhodně neměl vyhýbat. Dokonce takovýmto jedincům vyhrožoval, že pokud úřad nepřijmou, přijdou o své „dary“ (například pokoru či trpělivost), jimiž se honosí, a budou usvědčeni z toho, že nemilují Krista, protože nechtějí pást stádo, jehož on je nejvyšším pastýřem.²³⁸⁴ Řehoř nepsal zcela otevřeně o nutnosti naplnění asketických ideálů kleriky ani výslovně neoslovoval mnichy k přijetí církevních úřadů, ale jelikož používal zavedený asketický slovník²³⁸⁵ (*discretio*, *contemplatio*, „odumírání veškeré naruživosti tělesné“ v protikladu k „duchovnímu žití“²³⁸⁶ apod.), lze konstatovat, že jeho pojetí osobní svatosti, kterou od kandidátů na církevní úřady požadoval, nejlépe vyhovovali mniši. Dovolují si tak souhlasit s G. E. Demacopoulos, jenž v *Knize o správě pastýřské* spatřuje vedle záměru

²³⁷⁶ *Ibid.* 2,7 (citace z tohoto spisu v češtině zde i dále dle ŘEHOŘ VELIKÝ – PAVEL DIAKON. *Sv. Otce Řehoře Vel. Kniha o správě pastýřské: jakož i Pavla Diacona, mnicha Cassinského, Život sv. Řehoře Vel.* Překl. K. Kuffner. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1909, zde s. 78-79).

²³⁷⁷ „Někteří zajisté, jako kdyby zapoměli, že se stali představenými bratří svých pro duše jejich, obírají se péčemi světskými, k nimž celým srdcem přilnuli...“ (*RP* 2,7).

²³⁷⁸ *Ibid.* 3,2-38.

²³⁷⁹ *Ibid.* 3,2.

²³⁸⁰ *Ibid.* 3,3.

²³⁸¹ *Ibid.* 3,4.

²³⁸² Viz zejm. *ibid.* 2,2-3.

²³⁸³ Např. *ibid.* 3,40.

²³⁸⁴ *Ibid.* 1,5.

²³⁸⁵ Podrobněji viz DEMACOPOULOS, George E. An Introduction for the Reader. In: GREGORY THE GREAT. *The Book of Pastoral Rule*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2007, s. 20-23.

²³⁸⁶ *RP* 1,10.

instruovat kleriky, a usměrňovat tak jejich provádění pastoračních povinností též intenzivní Řehořovu snahu přimět asketické křesťany k opuštění kláštera a vstupu do služeb církve přijetím církevního úřadu.²³⁸⁷ Řehoř tak usiloval o zapojení asketické ideály vyznávajících jedinců do služeb církve, o jakousi praktickou syntézu dosavadních asketických a kněžských ideálů – viz například „Duchovní správce přibližuj se ke každému svou soucitností a pohřížen bývej nad jiné v rozjímání... Nebesa [ideální církevní služebník] přesahuje svým rozjímáním, nezanechává však péče o lože lidí tělesných.“²³⁸⁸ –, a tudíž výrazně napomohl k pokračujícímu pronikání a prosazování asketických ideálů i na poli episkopátu.

V celém spise zůstává poněkud stranou rovina liturgická, což je ovšem podle mého názoru vhodné připisovat čistě zaměření tohoto konkrétního spisu, jelikož Řehoř se liturgii obsáhle věnoval jinde.²³⁸⁹ Zároveň důležitost liturgické role kleriků, jakkoli není primárním tématem Řehořova spisu, do jeho obsahu pronikla, například když text hovoří o tom, že kněz „má vyprositi odpuštění jiným“.²³⁹⁰ Vedle pastoračně působícího kazatele tak byl Řehořovi kněz také přimlucem, prostředníkem mezi Bohem a lidmi. Obdobně jako v případě autorů 4. a 5. století vyvěralo toto chápání z aplikování analogie mezi starozákonním áronovským kněžstvem a církevními služebníky. Její užití je v Řehořově spise velmi patrné, zejména druhá kniha alegorickým využitím starozákonních „analogií“ vyloženě oplývá, zvláště starozákonních popisů kněžského oblečení (například velekněžského náprsníku²³⁹¹ či granátových jablek na jeho rouchu²³⁹²) či vybavení Chrámu (například podstavců rituálního umyvadla v podobě býků).²³⁹³

Nepřekvapuje tak, že Řehoř – opět v souladu s teologií 4. a 5. století – aplikoval vedle těch, kdo vykonávají pastorační péči, kategorii lidu a že tyto dvě skupiny již dosti jednoznačně odlišoval.²³⁹⁴ Lze tak předpokládat, že rozlišení mezi kleriky a laiky již i v dobové realitě církve bylo poměrně striktní. V *Knize o správě pastýřské* už dokonce nejsou ani památky po všeobecném kněžství křesťanů, s nímž pozdně starověcí autoři dosud operovali, Řehoř naopak novozákonní slova o „královském kněžstvu“ vztahuje výlučně na kleriky.²³⁹⁵ Významným Řehořovým pobídnutím ve spise přítomným je varování před zpychnutím klerika, nabádal jej

²³⁸⁷ DEMACPOULOS, Gregory's Model of Spiritual Direction, s. 214.

²³⁸⁸ *RP* 2,5.

²³⁸⁹ „Papež Řehoř I. sehrál obzvláště významnou roli v reorganizaci římské liturgie.“ (ADAM, Adolf. *Foundations of Liturgy: An Introduction to Its History and Practice*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1992, s. 25).

²³⁹⁰ *RP* 1,11.

²³⁹¹ *Ibid.* 2,2; srov. Ex 28:15-30. Pozoruhodné je, že Řehoř aplikuje svůj výklad velekněžského náprsníku na veškeré církevní služebníky, což je samo o sobě dostatečným svědectvím o tom, že jeho alegorický výklad není exegezi, ale spíše podepřením vlastních myšlenek použitelnými biblickými příklady.

²³⁹² *RP* 2,4; srov. Ex 28:34. Granátová jablka podle Řehoře značí jednotu víry, což opět podpirá mé tvrzení, že Řehořovým zájmem není exegeze, ale biblické zaštitění vlastního sdělení.

²³⁹³ *RP* 2,5; srov. 1Kr 7:23-26.

²³⁹⁴ Srov. *RP* 2,1.

²³⁹⁵ *Ibid.* 2,3.

také, aby vůči spravedlivě žijícímu laikovi nejednal z pozice moci a nadřazenosti. Naopak pokud bylo nutné svěřené křesťany napomínat, vyzýval Řehoř k ráznému autoritativnímu postupu plně využívajícímu vlastní pravomoc a nadřazenou pozici.

Jelikož biskup disponoval značnou pravomocí a byl ostatním křesťanům nadřazen a měl je vést ke svatosti, záleželo podle Řehoře velmi na tom, aby byl ke službě způsobilý, přístupoval k ní s náležitou motivací a následně, jakmile již úřad obdrží, jednal tak, že bude ostatním příkladem. Celou první knihu proto věnoval tomu, jak má a jak nemá vypadat vhodný kandidát na církevní úřad,²³⁹⁶ celou druhou knihu pak tomu, jak má držitel církevního úřadu náležitě žít.²³⁹⁷ V případě požadavků na kandidáty Řehoř varoval před přílišnou touhou po úřadu, a tím po moci – aby „srdce slabé... nebylo jí žádostivo, by se žádný neodvážil, kdo není dokonalý, uchvacovati vznešnou správu...“²³⁹⁸ V souladu s pastorálními epištolami uvádí, že kandidát nesmí být nezkušený, ale naopak to, co se naučil rozjímáním, musí již potvrzovat i životem, aby se nestalo, že to, co „káží slovy, tomu se přičí svými mravy“,²³⁹⁹ protože „nikdo zajisté není v církvi škodlivější nad takového, jenž si počíná převráceně a má jméno neb hodnost svatosti.“²⁴⁰⁰ Vzhledem k důležitosti i vážnosti úřadu podle Řehoře měl být kandidát charakterizován následujícím výčtem vlastností a postojů: „odumíraje veškeré naruživosti tělesné, duchovně již žije“; „výhodami světa zhrdl“; nebojí se žádného protivenství; „touží po vnitřním prospěchu“, ovládá sám sebe natolik, že jeho dobrým úmyslům nepřekáží ani jeho tělo, ani jeho duch; netouží po cizím majetku, ale naopak rozdává ze svého; je rychlý k odpuštění, ovšem v mezích spravedlnosti; sám nehřeší, ale trápí jej hříchy druhých; soucítí s druhými, jejich utrpení jej trápí a jejich radost jej těší; žije vzorně, a jde tak příkladem, a to nikoli až od začátku své služby, ale po celý svůj život, aby jej nebylo možné kompromitovat ani dávnými prohřešky; touží být svým kázáním prospěšný druhým a je „důvěrníkem Boží milosti“, má tedy důvěrnou známost Boha, aby mohl Boží „hněv krotiti“.²⁴⁰¹ Vidíme, že uchazeč o církevní úřad měl být podle Řehoře ideálně bezúhonný, asketicky založený, sám sebe zcela ovládající, nesobecký, milující druhé a projevující svou lásku aktivní péčí a zájmem o jejich prospěch, zbožný a znalý Boha. Po církevním úřadu neměl toužit,²⁴⁰² ale pokud byl k němu způsobilý, neměl se mu ani vyhýbat.²⁴⁰³

²³⁹⁶ *Ibid.* 1.

²³⁹⁷ *Ibid.* 2.

²³⁹⁸ *Ibid.* 1,4.

²³⁹⁹ *Ibid.* 1,2.

²⁴⁰⁰ *Ibid.*

²⁴⁰¹ Vše viz *ibid.* 1,10.

²⁴⁰² Srov. *ibid.* 1,1-4.8-9.

²⁴⁰³ *Ibid.* 1,5-6.

Řehoř v postulování svého ideálu pokračoval druhou knihou, v níž sepsal nároky na ty, kdo již církevní úřad obdrželi. Předně požadoval, aby nebyli poskvrněni žádnou nečistotou, protože jejich úkolem je „stírat skvrny nečistoty... ze srdcí druhých“.²⁴⁰⁴ Pokud by tedy sami nebyli bez poskvrny, druhým by nejen nepomohli k čistotě a svatosti, ale naopak je ještě více pošpinili. Nepostačuje navíc, když se biskup nedopouští zjevného hříchu, mají mu být cizí i skrytá provinění a hříšné myšlenky: „Ukazuje-li pak se býti horlitem proti cizím nepravostem, nechť toho dokáže, což jeho věci jest, aby se při klidném nálezu svém ani skrytým záštim nepokálel, ani přenáhleným hněvem nepobouřil.“²⁴⁰⁵ Řehoř uznával, že zcela eliminovat pokušení a touhy není možné, tvrdil však, že je má biskup spěšně překonávat a potlačovat.²⁴⁰⁶ Církevní služebník má jít příkladem,²⁴⁰⁷ má vynikat: „Tak velice mají vynikati skutky představeného nad skutky lidu, jak velice se liší život pastýře a stáda.“²⁴⁰⁸ A to nejen osobní svatostí, ale také rozumností a moudrostí,²⁴⁰⁹ tj. předně náležitým rozeznáním: kdy mlčet a kdy mluvit,²⁴¹⁰ vůči komu svou nadřazenost danou úřadem nezdůrazňovat a vůči komu naopak využít v plnosti své autoritativní postavení,²⁴¹¹ kdy postupovat shovívavě a kdy trestat svěcené křesťany rázně,²⁴¹² rozeznat, co je ctnost a co přetvářka,²⁴¹³ tak, aby jeho služba a moc, kterou disponuje, byly ku prospěchu druhým. Řehoř proto upozorňoval na nutnost se každodenně věnovat Písmu, neustále se sytit Božím slovem,²⁴¹⁴ jež je zdrojem moudrosti a rozeznání.

Pokud tyto všechny nároky církevní služebník splňoval, nedočkal se od Řehoře v jeho spise výslovně chvály, ale varování. Jeho zbožnost, svatost i všechny další jeho chvályhodné kvality jej nesmí přivést k pýše. Pokud se totiž někdo pro „krásu svých ctností“ povyšuje, „sama ta krása“ jej „žene do pádu“.²⁴¹⁵ Církevní služebník tak nemá usilovat o obdiv lidu, nemá se kochat v jemu projevované úctě,²⁴¹⁶ nemá se nechat chválou oslnit natolik, že by zpychl a začal svěcenými křesťany pohrdat,²⁴¹⁷ ale raději se má o to více věnovat svým nedokonalostem.²⁴¹⁸

Z výše uvedeného můžeme vidět, že Řehořova *Knihy o správě pastýřské* nepřináší nový koncept ideálu, nýbrž systematicky shrnutý ideál autorů 4. a 5. století. Vzhledem k narůstu profánních, a dokonce i civilních povinností biskupa Řehoř oproti dřívějším teologům snad

²⁴⁰⁴ *Ibid.* 2,1.

²⁴⁰⁵ *Ibid.*

²⁴⁰⁶ *Ibid.*

²⁴⁰⁷ *Ibid.* 2,3.

²⁴⁰⁸ *Ibid.* 2,1.

²⁴⁰⁹ *Ibid.* 2,3.

²⁴¹⁰ *Ibid.* 2,4.

²⁴¹¹ *Ibid.* 2,6.

²⁴¹² *Ibid.* 2,6.10 a srov. také *ibid.* 3,2-38.

²⁴¹³ *Ibid.* 2,10.

²⁴¹⁴ *Ibid.* 2,11.

²⁴¹⁵ *Ibid.* 4.

²⁴¹⁶ *Ibid.* 2,8.

²⁴¹⁷ *Ibid.* 2,6.

²⁴¹⁸ *Ibid.* 4.

ještě více zdůrazňuje důležitost duchovní, zejména pastorační péče – i v tomto ohledu se ovšem jeho ideál zcela ztotožňuje s pozdně starověkými představami, tj. nejdůležitější úlohy biskupa jsou spatřovány v kázání, pastorační péči a spíše okrajově zmiňované, ale očividně podstatné činnosti liturgické. Obdobně jako předcházející církevní otcové vyžadoval i Řehoř k plnění těchto povinností osobní svatost biskupa a zároveň jeho touhu pomáhat svěřeným křesťanům, nikoli je pouze ovládat. Velký důraz také kladl na to, aby držitel církevního úřadu nezpychl, aby mu chvála lidu „nestoupala do hlavy“. Vhodné kandidáty na biskupské posty očividně vzhledem k akcentování asketického prvku spatřoval mezi mnichy, kniha tak představovala také pokus přimět je zapojit se do služeb církve přijetím úřadu a upřednostněním církevního prospěchu před vlastním zájmem o kontemplativní život. Řehořův ideál také dosvědčuje pokračování procesu vyčleňování kleriků z lidu a prohlubování propasti mezi nimi, respektive upevňování striktního odlišení mezi nimi. Například se tak v jeho spise již zcela ztrácí rovina všeobecného kněžství, autory 4. a 5. století dosud vydatně připomínaná.

Kniha o správě pastýřské se záhy po svém sepsání dočkala značného rozšíření a nadšeného přijetí. Sevillský biskup Leander,²⁴¹⁹ jemuž ji Řehoř sám zaslal,²⁴²⁰ rozšířil spis po Hispánii,²⁴²¹ východořímský císař Maurikios²⁴²² dokonce nechal dílo přeložit do řečtiny. Překlada se zhostil sám antiochijský patriarcha Anastasius,²⁴²³ jenž se o knize také vyjadřoval velmi pochvalně.²⁴²⁴ Překlad měl být z císařského rozkazu dodán každému biskupovi ve východořímské říši.²⁴²⁵ Spis dále s velkou pravděpodobností donesl Augustin z Canterbury do Anglie,²⁴²⁶ kde ji později měl prý přeložit²⁴²⁷ a zasadit se o její rozšíření mezi episkopátem²⁴²⁸ sám král Alfred. V Galii a posléze v karolinské říši byla kniha považována za normativní a autoritativní dílo, řazené vedle biblických knih a církevních kánonů.²⁴²⁹ Sám Alkuin ji vřele doporučoval: „Ať půjdeš kamkoli, necht' je tvým společníkem *Kniha o správě pastýřské* svatého Řehoře. Přečti ji a čti ji často znovu, aby ses z ní poučil o sobě a své práci, abys měl před svými očima, jak bys měl žít a učit.

²⁴¹⁹ Ke vztahu mezi Řehořem a Leandrem podrobněji viz MARTYN, John R. C. *Gregory and Leander: An Analysis of the Special Friendship between Pope Gregory the Great and Leander, Archbishop of Seville*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013.

²⁴²⁰ GREGORIUS MAGNUS. *Ep.* 4,49.

²⁴²¹ ŘEHOŘ VELIKÝ – PAVEL DIAKON, *Kniha o správě pastýřské – Život sv. Řehoře Vel.*, s. 7.

²⁴²² K císaři Maurikiovi podrobněji viz MARTINDALE, John Robert. Maurikios. In: *Idem* (ed.). *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Sv. 3B. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 855-860.

²⁴²³ SCHAFF, Philip – WACE, Henry (eds.). *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II*. Sv. 12.: Leo the Great and Gregory the Great. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1895, s. xxxib (předmluva ke Knize o správě pastýřské).

²⁴²⁴ Srov. GREGORIUS MAGNUS. *Ep.* 12,24.

²⁴²⁵ DEMACOPoulos, An Introduction for the Reader, s. 10.

²⁴²⁶ SCHAFF – WACE, *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II*, sv. 12, s. xxxib.

²⁴²⁷ ŘEHOŘ VELIKÝ – PAVEL DIAKON, *Kniha o správě pastýřské – Život sv. Řehoře Vel.*, s. 7.

²⁴²⁸ Srov. LOWE, Kathryn A. Worcester and Wales: Copies of the *Regula Pastoralis* in the Early Middle Ages. In: KWAKKEL, E. (ed.). *Vernacular Manuscript Culture 1000-1500*. Leiden: Leiden University Press, 2018, s. 19-20.

²⁴²⁹ Srov. *Concilium Remense anno 813*, can. 10; *Concilium Turonense anno 813*, can. 3; *Concilium Cabillonense anno 813*, can. 1.

Ta kniha je zrcadlem biskupova života a lékem na všechny rány způsobené ďáblými podvody.²⁴³⁰ Remešský arcibiskup Hinkmar ve druhé polovině 9. století vyžadoval, aby ten, kdo byl zvolen biskupem, před svěcením přečetl úvodní pasáž z *Knihy o správě pastýřské* a zavázal se zachovávat v ní obsažené pokyny.²⁴³¹ Řehořem formulovaný model tak byl záhy po sepsání přijat a jako církevní ideál přetrval až téměř do gregoriánské reformy, respektive do začátku 11. století.²⁴³² Pochopitelně se však málokdy podařilo přiblížit jeho naplnění, čehož se ostatně obával již jeden z prvních čtenářů *Knihy o správě pastýřské*, jenž ji sice opulentně vychválil („Tato tvá kniha je palácem všech ctností“ etc.), ale zároveň formuloval své pochyby o uskutečnitelnosti předkládaného ideálu: „Proto tě žádám, abys mne pro milost Boží... poučil o tom, v čem uznávám svou nevědomost... Neboť jestliže se nedostává pro kněžský úřad způsobilého jedince, co jiného lze učinit, než vysvětit nezpůsobilého, jako jsem já? Nařizuješ, aby nikdo nezpůsobilý nebyl vysvěcen. Necht' však tvá prozřetelnost zváží, zda by jako způsobilost nepostačila známost Ježíše Krista, toho ukřižovaného. Jestliže to totiž nepostačuje, nebude podle této knihy nikdo shledán způsobilým, a tak nikdo nebude knězem...“²⁴³³

Řehoř sice užíval asketický slovník, odhalující zřetelně jeho preference, výslovně však nejmenuje zásadní asketické požadavky, jež byly již od 4. století součástí ideálu „mnišského“ biskupa: život v chudobě a celibát. Jakkoli se od biskupa v raném středověku ideálně očekával pokorný život a věnování se osobní askezi i odříkání,²⁴³⁴ jednalo se zpravidla spíše o ideální ctnost než výrazněji vymáhaný požadavek, tj. radikální představy zejména Jeronýmovy se nedočkaly plného uplatnění. V případě požadavku celibátu kleriků je z předchozí analýzy zřejmé, že ještě více než očekávání života v chudobě ve 4. a 5. století představoval jednotící prvek v chápání kněžského ideálu napříč formativními osobnostmi zmiňované éry. Přestože Řehoř tuto podmínku výslovně ve svém spise neformuluje, z raně středověkých synodů západní církve i ze spisů karolinských teologů je evidentní, že celoživotní dobrovolný celibát zůstával nejen teoretickou součástí kněžského ideálu. Například kánony třetího orleánského synodu roku 538 zopakovaly, že klerik nesmí bydlet s cizí ženou v jednom domě,²⁴³⁵ předepsaly trest exkomunikace pro kleriky, kteří se po vysvěcení ožení, i pro jejich manželky,²⁴³⁶ a pokud již

²⁴³⁰ ALBINUS ALCUINUS. *Ep.* 116.

²⁴³¹ *Concilium Carisiacum anno 868*. Hinkmarova slova „Data est ei regula pastoralis Gregorii“ byla někdy vykládána ve smyslu předání kopie *Knihy o správě pastýřské* každému nově zvolenému biskupovi, pravděpodobně však šlo pouze o součást procesu investitury (PRATT, David. *The Political Thought of King Alfred the Great*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 144).

²⁴³² K posunu ideálu na počátku 11. století viz SUCHÁNEK, Bischof Thiddag und das Bischofsideal der Reichkirche am Anfang des 11. Jahrhunderts, s. 89-100.

²⁴³³ GREGORIUS MAGNUS. *Ep.* 2,54 (Dopis biskupa Liciniana papeži Řehořovi).

²⁴³⁴ SUCHÁNEK, Bischof Thiddag und das Bischofsideal der Reichkirche am Anfang des 11. Jahrhunderts, s. 94.

²⁴³⁵ *Concilium Aurelianense anno 538*, can. 4.

²⁴³⁶ *Ibid.*, can. 7.

někdo byl ženat před vysvěcením, nařizovaly mu sexuální abstinenci.²⁴³⁷ O několik staletí později ve své obhajobě západních zvyků v průběhu takzvaného Fótiova schismatu²⁴³⁸ Ratramnus²⁴³⁹ obhajoval pravověrnost a starobylost na kleriky se vztahujícího zákazu ženit se.²⁴⁴⁰ Celibát kleriků tak očividně nadále představoval církevní ideál. Do gregoriánské reformy ovšem nebyl vyžadován kanonickým právem,²⁴⁴¹ a nejenže církevní autority nepostupovaly přesprávil horlivě ani proti porušování požadavku sexuální abstinence již ženatých kleriků,²⁴⁴² ale pobouření nevyvolalo, ani když se ještě v 9. století ženatý klerik stal papežem (Hadrián II.)²⁴⁴³ a žil, byť v dosti pokročilém věku, s manželkou a dcerou v lateránském paláci.

Řehoř také v *Knize o správě pastýřské* sice zmínil roli kněze jako přímlovce, liturgickou aktivitou „krotícího [Boží] hněv“,²⁴⁴⁴ vzhledem k zaměření knihy na pastorační péči se v ní však vcelku pochopitelně obsírněji liturgickými povinnostmi kněží nezabýval. To však v žádném případě neznamená, že by na přelomu 6. a 7. století důraz na liturgickou roli episkopátu v rámci ideálu církevního služebníka mizel či uvažoval, spíše naopak, období raného středověku představuje dobu dalšího zdůraznění liturgické funkce episkopátu, a to z dlouhodobého hlediska dokonce i na úkor činnosti kazatelské.²⁴⁴⁵ Dokladem této skutečnosti může být jak požadavek znalosti správné křestní liturgie v 6. století,²⁴⁴⁶ tak důraz kladený na znalost pravověrné liturgie jakožto základního předpokladu způsobilosti kněží karolinskými biskupy.²⁴⁴⁷

Většinu pramenů ze 4. a 5. století, využitých pro rekonstrukci v té době se utvářejícího ideálu, který můžeme označovat jako asketický či mnišský ideál biskupa, stejně jako *Knihu o správě pastýřské*, jež tento ideál převzala a systematictěji a strukturovaněji formulovala na

²⁴³⁷ *Ibid.*, can. 2.

²⁴³⁸ Podrobněji viz DVORNÍK, František. *Fotiovo schizma: historie a legenda*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008.

²⁴³⁹ K Ratramnovu zapojení do sporů s Fotiem viz např. DRÁSEKE, Johannes. Ratramnus und Photios. *Byzantinische Zeitschrift* 18/2 (1909), s. 396-421.

²⁴⁴⁰ RATRAMNUS CORBEIENSIS. *Contra Graecorum opposita Romanam ecclesiam infamantium* 4,6. Ratramnus argumentuje jednak tím, že ženatý klerik bude dříve či později nekoncentrován zcela na Boha pro snahu potěšit svou manželku, jednak poněkud vykonstruovaně také 4. kánónem nikajského koncilu, zakazujícím však ve skutečnosti pouze přebývání biskupa v jednom domě s cizí ženou; spíše okrajově Ratramnus zmiňuje také problém rituálního znečištění pohlavním stykem.

²⁴⁴¹ WEST, Charles. *A Carolingian View of Clerical Marriage*. [online]. Sheffield: Turbulent Priests, A research project blog by Charles West (Department of History, University of Sheffield) © 2017 [cit. 13.11.2019] Dostupné na: <http://turbulentpriests.group.shef.ac.uk/a-carolingian-view-of-clerical-marriage>.

²⁴⁴² BARROW, Julia. *The Clergy in the Medieval World: Secular Clerics, their Families and Careers in North-Western Europe, c. 800 – c. 1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, zejm. s. 135-136.

²⁴⁴³ WEST, Charles. *A Carolingian View of Clerical Marriage*. Srov. LOUGHLIN, James. Pope Adrian II. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1907 [cit. 13.11.2019] Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/01156a.htm>.

²⁴⁴⁴ RP 1,10.

²⁴⁴⁵ Srov. DIRSCHERL, Erwin. Whom Does the Priest Represent? The Theology of the Ordained Ministry Following the Second Vatican Council (1962-1965). In: HOMOLKA, Walter – SCHÖTTLER, Heinz-Günther (eds.). *Rabbi – Pastor – Priest: Their Roles and Profiles Through the Ages*. Studia Judaica 64. Berlin – Boston: De Gruyter, 2013, s. 191.

²⁴⁴⁶ *Concilium Aurelianense II anno 533*, can. 16.

²⁴⁴⁷ Srov. VAN RHIJN, Carine. *Shepherds of the Lord: Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period*. Turnhout: Brepols, 2007, s. 1-2.

konci 6. století, představovaly spisy pojaté takřkajíc obecně, nezaměřující se na konkrétního jednotlivého biskupa a mnohdy se nezabývající názorným dokládáním svých představ reálnými příklady. Pandánem k nim jsou proto z hlediska možnosti rekonstrukce kněžského ideálu ve sledované době biskupské *vitae*, prezentující autorovy představy o ideálním držiteli biskupského úřadu na životě, činech a někdy i slovech konkrétního jedince. Z obsáhlé „knihovny“ těchto hagiografií nám zde jako dostatečně názorný vzorek poslouží *Život Audoina, biskupa rouenského*, sepsaný pravděpodobně na přelomu 7. a 8. století, a *Život svatého Ulricha, biskupa augsburského*, vytvořený na konci 10. století.

Prolog *Života Audoina*, jenž byl inspirací četným pozdějším autorům hagiografií,²⁴⁴⁸ odhaluje autorův záměr prezentovat Audoina jako příkladného a ideálního církevního služebníka a držitele biskupského úřadu.²⁴⁴⁹ Hagiografie Audoina vykresluje jako urozeného, dobře vzdělaného²⁴⁵⁰ a schopného jedince, jenž excelentním způsobem plnil veškeré své povinnosti,²⁴⁵¹ tj. jak ty duchovní, kupříkladu měl být vynikajícím kazatelem,²⁴⁵² tak sekulární, dokonce včetně vojenských.²⁴⁵³ Měl však být nejen mimořádně schopný, ale zároveň mimořádně zbožný a svatý – podle *vita* se velmi často postil, horlivě modlil, dával almužny a obecně se vždy projevoval nesmírně zbožně.²⁴⁵⁴ Audoinova hagiografie opakovaně zdůrazňuje blízkost biskupovy zbožnosti mnišské observanci: Audoin se prý vytrvale zříkal světských tužeb, odmítal privilegia plynoucí z jeho úřadu,²⁴⁵⁵ pohrdal světskou slávou²⁴⁵⁶ a vyhledával spíše kontemplaci²⁴⁵⁷ a „spěchal do své nebeské vlasti“.²⁴⁵⁸ Pod svým biskupským hábitem měl nosit hrubou košili,²⁴⁵⁹ spát na tvrdé posteli, i když měl k dispozici pohodlnou, horlivě umrtvovat své tělo²⁴⁶⁰ a odříkat si v jídle i pití.²⁴⁶¹ *Vita* tak nabízí obraz světce, jenž nejenže se svou svatostí vyrovná mnichům, ale k tomu navíc svou zbožnost nedává na odiv a příkladně pečuje o sobě svěřené křesťany a před svými povinnostmi neutíká do klidu a bezpečí kláštera, nýbrž je bezchybně plní. Zároveň se prý nejen „mnišsky“ choval, ale mnišství též masivně podporoval, včetně zakládání klášterů.²⁴⁶²

²⁴⁴⁸ FOURACRE – GERBERDING, *Late Merovingian France*, s. 134.

²⁴⁴⁹ V. Audoini, prol.

²⁴⁵⁰ *Ibid.* 1.

²⁴⁵¹ *Ibid.* 2 a 4.

²⁴⁵² *Ibid.* 4.

²⁴⁵³ *Ibid.* 2.

²⁴⁵⁴ *Ibid.* 3.

²⁴⁵⁵ *Ibid.* 6.

²⁴⁵⁶ *Ibid.* 3.

²⁴⁵⁷ *Ibid.* 8.

²⁴⁵⁸ *Ibid.* 6, srov. též *ibid.* 3.

²⁴⁵⁹ *Ibid.*

²⁴⁶⁰ *Ibid.* 6.

²⁴⁶¹ *Ibid.* 5.

²⁴⁶² *Ibid.*

Vedle biskupovy mnišské askeze *Život Audoina* obdobně intenzivně akcentuje ještě „náležitý“ vztah Audoina k jeho panovníkovi. Audoin měl podle *vita* ke králi dlouhodobě „blízko“,²⁴⁶³ byl králem milován²⁴⁶⁴ a podle svého hagiografa dokonale naplňoval Kristův příkaz „Odevzdejte tedy, co je císařovo, císaři, co je Boží, dejte Bohu“,²⁴⁶⁵ chápáný jako pokyn k věrnosti a náležité poslušnosti jak světské moci, tak Bohu.²⁴⁶⁶ Pro své počínání navíc neměl být milován jen panovníkem a jeho dvorem, ale všemi jemu „svěřenými“ křesťany i celým episkopátem.²⁴⁶⁷ A na panovníka i křesťanský lid měl mít vytrvale dobrý vliv,²⁴⁶⁸ respektive se usilovně zasazovat o jejich blaho, přičemž zdůrazněna je zvláště jemu připisovaná role mírotvůrce, když prý jednak přímo dopomáhal k uzavření příměří, jednak se horlivě pokoušel zabránit zbytečnému prolévání krve.²⁴⁶⁹ A v neposlední řadě se podle svého hagiografa měl také vykazovat četnými charismatickými projevy,²⁴⁷⁰ kupříkladu zázračným uzdravováním.²⁴⁷¹

Shodné či velmi podobné klíčové rysy přisuzuje Ulrichovi z Augsburgu mnohem obsáhlejší *Život svatého Ulricha*. I tato hagiografie prezentuje „svého“ biskupa jako urozeného a kvalitně (v klášteře) vzdělaného²⁴⁷² církevního služebníka, jenž perfektně plní své duchovní i světské (a dokonce i vojenské)²⁴⁷³ povinnosti²⁴⁷⁴ a zároveň se vykazuje mimořádnou zbožností, projevující se častými posty a horlivými modlitbami.²⁴⁷⁵ Z ostatního sdělení opět vystupují dva intenzivní důrazy: na mnišský charakter Ulrichovy zbožnosti a na jeho věrnost císaři, respektive příkladný vztah k světské moci. Co se týče první z těchto „emfází“, Gerhard z Augsburgu obsáhle popisuje, jak Ulrich tajně dodržoval mnišská pravidla,²⁴⁷⁶ v soukromí se horlivě věnoval kontemplaci²⁴⁷⁷ a velký důraz kladl na postní praxi.²⁴⁷⁸ Měl si odříkat v jídle i pití, nosit obyčejné, hrubé roucho a nespát na měkkém, péřovém lůžku, ale na pouze na slamníku či plášti.²⁴⁷⁹ Nejenže však sám žil mnišsky asketickým životem, nýbrž prý také významně podporoval mnišství a zakládal nové kláštery.²⁴⁸⁰ Druhým vyčnívajícím akcentem je v Ulrichově *vita* biskupova věrnost císaři.²⁴⁸¹ Podobně jako Audoin měl být Ulrich také

²⁴⁶³ *Ibid.* 1.

²⁴⁶⁴ *Ibid.* 1-2 a 11.

²⁴⁶⁵ Mt 22:21.

²⁴⁶⁶ V. Audoini 3.

²⁴⁶⁷ *Ibid.* 11.

²⁴⁶⁸ Srov. *ibid.* 4.

²⁴⁶⁹ *Ibid.* 13 a 15.

²⁴⁷⁰ Např. *ibid.* 7.

²⁴⁷¹ *Ibid.* 9 a 13.

²⁴⁷² V. Oudalrici 1.

²⁴⁷³ *Ibid.* 12.

²⁴⁷⁴ *Ibid.* 3.

²⁴⁷⁵ *Ibid.*

²⁴⁷⁶ *Ibid.*

²⁴⁷⁷ *Ibid.*

²⁴⁷⁸ *Ibid.* 4.

²⁴⁷⁹ *Ibid.* 3.

²⁴⁸⁰ *Ibid.* 19.

²⁴⁸¹ Viz zejm. *ibid.* 10.

mírotvůrcem, když se prý významně podílel na usmíření císaře s jeho synem.²⁴⁸² Vykazovat se měl také charismatickými projevy, včetně zázračného uzdravování.²⁴⁸³

Z biskupských hagiografií tak vyvěrá obraz ideálního biskupa urozeného původu, kvalitního klášterního vzdělání, mimořádné zbožnosti i vynikajících schopností, žijícího pokorný „mnišský“ život askeze a odříkání, jež však nedává na odiv, ale spíše praktikuje v soukromí, ale zároveň pečlivě konajícího svůj úřad a příkladně plnícího všechny z něj plynoucí (duchovní i světské) povinnosti, byť se sebezapřením, jelikož osobně by preferoval věnovat se kontemplaci. Významným, opakovaným a akcentovaným rysem tohoto ideálního biskupa-mnicha byla zároveň věrnost k světskému vládci, blízkost a náležitá úcta k němu, jež spolu se zbožným životem a plněním povinností měly biskupovi zajišťovat panovnickou přízeň.

4.3 Kanovníci

Od pozdně starověkých i raně středověkých biskupů se mimo jiné očekávalo, že půjdou svým životem příkladem²⁴⁸⁴ a svými slovy povedou k osobní svatosti a zbožnosti nejen svěcené křesťany „z lidu“, ale také sobě podřízené presbytery, respektive kněží. Zatímco lze konstatovat, že vrchol ideálu církevního služebníka v období od konstantinovského obratu do gregoriánské reformy představoval asketický biskup, tj. jedinec, a od nároků na něj se odvozeně a v menší míře očekávala snaha o naplnění ideálu od jednotlivého presbytera, respektive kněze, již od 4. století docházelo zároveň k pokusům o kolektivní přístup k biskupovi podřízeným klerikům. Zřejmě první takovéto společenství kleriků kolem sebe zorganizoval Eusebius z Vercelli,²⁴⁸⁵ podstatně známější a vzhledem k zachované řeholi pro další vývoj i významnější bylo cenobitské společenství kleriků uspořádané Augustinem. Jeho komunita kleriků byla, zdá se, velmi podobná tehdejším africkým cenobiím,²⁴⁸⁶ s jedinou výraznou výjimkou spočívající v tom, že byla tvořena kleriky a že klerici v Augustinově diecézi měli povinnost do ní patřit.²⁴⁸⁷

Postulovaným ideálem²⁴⁸⁸ tohoto Augustinova klerikálního společenství byla co nejvěrnější nápodoba stručné zmínky o prvotní jeruzalémské církvi ve 4. kapitole *Skutků apoštolských*: „Všichni, kdo uvěřili, byli jedné mysli a jednoho srdce a nikdo neříkal o ničem, co měl, že je to jeho vlastní, nýbrž měli všechno společné.“²⁴⁸⁹ Augustinova řehole začíná

²⁴⁸² *Ibid.* 12.

²⁴⁸³ *Ibid.* 14.

²⁴⁸⁴ Srov. např. BASILIUS CAESARIENSIS. *Ep.* 161 či *RP* 2,3.

²⁴⁸⁵ Viz AURELIUS AMBROSIUS. *Ep.* 63,66.

²⁴⁸⁶ ZUMKELLER, War Augustinus monasterium clericorum in Hippo wirklich ein Kloster?, s. 391-397.

²⁴⁸⁷ VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 152.

²⁴⁸⁸ Augustinova řehole je předkládána jako ideál, s nímž je potřeba se srovnávat („jako v zrcadle“) a každý týden jej předčítat, aby bylo možné si jej osvojit (*RA* 8,2, srov. také HOFER, Andrew. Looking in the Mirror of Augustine's Rule. In: *New Blackfriars* 93/1045 [2012], s. 263-275).

²⁴⁸⁹ *Sk* 4:32.

pokyny přímo citujícími tato novozákonní slova: „Bud'te jedné mysli a jednoho srdce... Nic nenazývejte svým vlastním majetkem, nýbrž všechno mějte společné...“²⁴⁹⁰ A v jednom ze svých kázání Augustin popisuje, že „se my, kteří žijeme v domě, kterému se říká biskupský (*domus episcopi*), snažíme, nakolik je to možné, napodobovat ty svaté, o nichž hovoří kniha Skutků apoštolů: *Nikdo neříkal o ničem, že je to jeho vlastní, ale měli všechno společné.*“²⁴⁹¹ Ve společenství proto nikomu nebylo povoleno vlastnictví žádného soukromého majetku²⁴⁹² a nikdo neměl žádný majetek ani tajně přijímat jako dar.²⁴⁹³ Zachovávání tohoto pokynu sice nebylo intenzivně kontrolováno, ale jednoznačně se očekávalo.²⁴⁹⁴ Klerici měli svůj soukromý majetek prodat, rozdat chudým²⁴⁹⁵ či předat tomuto společenství, do kterého vstupovali,²⁴⁹⁶ a následně žít „ze společného“.²⁴⁹⁷

Motivací dle Augustina mělo být uskutečňování biblického ideálu,²⁴⁹⁸ nikoli vidina osobního ekonomického či společenského přilepšení.²⁴⁹⁹ Augustinovým ideálem dle textu očividně nebylo pouze splnění vypsanych pokynů, ale jejich vykonávání s odpovídajícími vnitřními pohnutkami,²⁵⁰⁰ viz například „Chválíte-li Boha žalmy a chvalozpěvy, mějte v srdci to, co pronášíte ústy.“²⁵⁰¹ Ti, kdo do společenství vstupovali, i ti, kdo v něm byli, měli mít zájem o společný prospěch, nikoli jen o ten vlastní,²⁵⁰² protože Augustin kladl výrazný důraz na to, aby nikdo druhému nezáviděl²⁵⁰³ ani se nepovyšoval, a to ani na základě vlastního pocitu zásluh, když se například ve prospěch společenství vzdal velkého majetku.²⁵⁰⁴ Život společenství měl probíhat ve svornosti a lásce,²⁵⁰⁵ protože Augustin mimo jiné varoval, aby tamní klerici neměli mezi sebou spory, a pokud již nějaký konflikt nastal, aby jej urychleně urovnali.²⁵⁰⁶ Jedině tak mohlo prý společenství naplňovat novozákonní příklad jednoty mysli a jednoty srdce,²⁵⁰⁷ představující základ Augustinova ideálu.²⁵⁰⁸ V této jednotě měli členové společenství mít nejen

²⁴⁹⁰ RA 1,3 (citace v češtině zde i dále dle Řehole našeho svatého otce Augustina. In: AUGUSTINUS Z HIPPO. *Řehole pro komunitu*. Úvod a komentář P. Tarsicius Jan van Bavel OSA. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004, zde s. 89).

²⁴⁹¹ AUGUSTINUS AURELIUS. *Sermo* 355,2 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 153, kurziva zanesena překladatelem, vyznačuje Augustinovu citaci Sk 4:32b).

²⁴⁹² AUGUSTINUS AURELIUS. *Sermo* 355,2.

²⁴⁹³ RA 5,3.

²⁴⁹⁴ AUGUSTINUS AURELIUS. *Sermo* 355,2.

²⁴⁹⁵ *Ibid.*

²⁴⁹⁶ RA 1,7.

²⁴⁹⁷ *Ibid.* 1,3.

²⁴⁹⁸ Srov. VAN BAVEL, Tarsicius Jan. The Evangelical Inspiration of the Rule of St Augustine. *The Downside Review* 93/311 (1975), s. 83-99.

²⁴⁹⁹ RA 1,5-6.

²⁵⁰⁰ Srov. LAWLESS, George P. Enduring Values of the Rule of Saint Augustine. *Angelicum* 59/1 (1982), s. 61-62. Viz také „abyste... z lásky toto všechno zachovávali... ne jako nevolníci... nýbrž jako svobodní lidé žijící v milosti Boží.“ (RA 8,1).

²⁵⁰¹ *Ibid.* 2,3.

²⁵⁰² *Ibid.* 5,2.

²⁵⁰³ *Ibid.* 3,3-4.

²⁵⁰⁴ *Ibid.* 1,7.

²⁵⁰⁵ *Ibid.* 1,8.

²⁵⁰⁶ *Ibid.* 6,1-2.

²⁵⁰⁷ Srov. také Ef 4:1-6.

²⁵⁰⁸ Srov. RA 1,2.

společný majetek²⁵⁰⁹ a jíst u společného stolu,²⁵¹⁰ ale dělat pokud možno vše společně,²⁵¹¹ přičemž hlavní činností měly být modlitby, chvalozpěvy,²⁵¹² četba Písma²⁵¹³ a na místo tradiční mnišské manuální práce činnost pastorační.²⁵¹⁴

Celý „klášter kleriků“ (*monasterium clericorum*)²⁵¹⁵ a společná činnost jeho členů měly být řízené jasně stanoveným řádem, jenž však nebyl obsahem Augustinovy řehole. Její text se pouze zmiňuje například o hodinách určených k půjčování knih.²⁵¹⁶ Společenství mělo mít svého představeného, jenž měl pečovat o svěřené kleriky²⁵¹⁷ a každému dávat ze společného majetku „kolik potřebuje“.²⁵¹⁸ Celému společenství, včetně jeho představeného, pak měl být nadřazen biskup²⁵¹⁹ a členové společenství měli být povinni poslušností jak vůči představenému, tak vůči biskupovi.²⁵²⁰ Představený měl pochopitelně mimo jiné řešit prohřešky, a to pokud možno v soukromí,²⁵²¹ když se však někdo odmítal napravit, měl být ze společenství vyloučen, a to nikoli „z krutosti, nýbrž z milosrdenství, aby svou chybou nepokazil mnoho jiných“.²⁵²² K vzájemnému napomínání se byli však vybízeni všichni příslušníci společenství,²⁵²³ jelikož cílem byla očividně svatost všech členů.

Vedle zřeknutí se soukromého majetku po vzoru prvotní jeruzalémské církve Augustin nabádal členy společenství, aby krotili svá těla „zdrženlivostí v jídle i nápoji“, ovšem s upozorněním, že asketické sebekázně má probíhat dle osobních, zejména zdravotních možností.²⁵²⁴ Se shodnou výjimkou v podobě ohledu na zdraví, formulovanou však podstatně důrazněji,²⁵²⁵ označuje za „škodlivou věc“ zálibu v osobní hygieně,²⁵²⁶ snad pro odpor k zahálčivosti či luxusu, jež veřejné lázně Augustinovi mohly ztělesňovat.²⁵²⁷ V souladu se slovy Kázání na hoře²⁵²⁸ Augustin dále upozorňoval, že klerici nemají ulpívat pohledem na ženách, protože „je hříšné toužit po nich nebo si přát, aby ony toužily po vás“.²⁵²⁹ Požadavek

²⁵⁰⁹ *Ibid.* 1,3. Ke společnému skladu oblečení viz *ibid.* 5,1.

²⁵¹⁰ *Ibid.*

²⁵¹¹ *Ibid.* 5,7.

²⁵¹² *Ibid.* 2,1-4.

²⁵¹³ *Ibid.* 3,2.

²⁵¹⁴ ZUMKELLER, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, s. 42.

²⁵¹⁵ AUGUSTINUS AURELIUS. *Sermo* 355,2.

²⁵¹⁶ *RA* 5,10.

²⁵¹⁷ *Ibid.* 6,3 a 7,3.

²⁵¹⁸ *Ibid.* 1,3,5; srov. také *ibid.* 3,5 či 5,5,11.

²⁵¹⁹ *Ibid.* 7,1-2.

²⁵²⁰ *Ibid.* 7,1.

²⁵²¹ *Ibid.* 4,9.

²⁵²² *Ibid.*

²⁵²³ *Ibid.* 4,7-9.

²⁵²⁴ *Ibid.* 3,1.

²⁵²⁵ „Ani tělu neodpírejte koupel, žádá-li si toho zdraví. Na radu lékařovu ať se tak stane bez odmluvy, a kdyby snad pacient nechtěl, ať vykoná na příkaz představeného, co je potřebné pro jeho zdraví.“ (*Ibid.* 5,5).

²⁵²⁶ *Ibid.*

²⁵²⁷ Srov. VAN BAVEL, Tarsicius Jan. Komentář k řeholi svatého otce Augustina. In: AUGUSTINUS Z HIPPO. *Řehole pro komunitu*. Úvod a komentář P. Tarsicius Jan van Bavel OSA. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004, s. 58.

²⁵²⁸ Mt 5:27-28.

²⁵²⁹ *RA* 4,4.

celibátu kleriků není výslovně zmíněn, z textu je však evidentní, že byl samozřejmou součástí Augustinova ideálu,²⁵³⁰ jakkoli novozákonní popis prvotní jeruzalémské církve možnost, že by byl od jejích členů očekáván celibát, neumožňuje.²⁵³¹

Z výše uvedeného dovozují, že Augustinův „cenobitský“ program pro kleriky představoval pokus transformovat *domus episcopalis* (který Augustin označuje jako *domus episcopi*) v Hippo do podoby prvotní jeruzalémské církve dle 4. kapitoly *Skutků apoštolských* aplikováním principů převzatých z mnišství, považovaných Augustinem za výstižné vyjádření ideálů novozákonních. Ideálem tak byl společný život askezi praktikujících kleriků bez soukromého vlastnictví dle pevně daného řádu a v oddané poslušnosti představenému a biskupovi, naplněný modlitbami, četbou Písma a pastorační činností, jehož klíčovou charakteristikou měla být dobrovolná svornost, respektive jednota všech zúčastněných, přičemž podílet se na něm měli všichni klerici daného církevního okrsku. Pozoruhodný je Augustinův optimismus, co se týče uskutečňování ideálu: v řeholi vybízel ke snaze o jeho naplnění²⁵³² a o několik let později²⁵³³ tvrdil: „O svých bratrech smýšlím v dobrém a v dobré víře (*bene credens*) jsem se vždy vyhýbal tom, abych to [tj. zda striktně dodržují ideál života bez soukromého vlastnictví] zjišťoval.“²⁵³⁴ Podle A. Zumkellera se sousední diecéze pokoušely z Augustinova společenství zlákat kleriky do svých služeb,²⁵³⁵ z čehož lze vyvodit, že Augustinovo snažení bylo vnímáno jako dosti úspěšné i těmi, kdo nebyli jeho součástí.

Augustinova řehole pro společně asketicky žijící kleriky měla sice v období sledovaném v této kapitole spolu s dalšími jeho monastickými spisy významný vliv na západní mnišství,²⁵³⁶ nevedla ovšem v této době k masovému rozšíření „klášterů kleriků“ ani k spěšnému prosazení klerikálně-cenobitského ideálu. Instituce takzvaného *domus episcopalis* nebyla běžně transformována v souladu s Augustinovým ideálem. S pronikáním křesťanství do venkovských oblastí naopak docházelo k osamostatňování farností,²⁵³⁷ a tedy ke vzdalování se ideálu společného života. Jakkoli obdobný proces probíhal i v rámci měst,²⁵³⁸ osamostatnění kleriků

²⁵³⁰ Srov. VAN BAVEL, Komentář k řeholi svatého otce Augustina, s. 46.

²⁵³¹ Na konci 4. a začátku 5. kapitoly *Skutků apoštolských* jsou uvedeny dva kontrastní příklady (Sk 4:36-37 a 5:1-11) prodání majetku a přinesení utržených peněz apoštolům, ilustrující popis prvotní jeruzalémské církve žijící ze společného majetku (Sk 4:32-35). Druhý z těchto příkladů jako její členy výslovně uvádí manželé, Ananiáše a Safiru.

²⁵³² RA 8,1-2.

²⁵³³ Augustinova řehole vznikla pravděpodobně přibližně roku 397 (DROBNER, *Patrologie*, s. 555), kázání č. 355 bylo proneseno roku 425 (WEIDMANN, Clemens. *Augustine's Works in Circulation*. In: VESSEY, Mark – REID, Shelley [eds.]. *A Companion to Augustine*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012, s. 458).

²⁵³⁴ AUGUSTINUS AURELIUS. *Sermo* 355,2 (citace v češtině dle VOPŘADA, *Kněžství v prvních staletích církve II*, s. 154; vysvětlení v závorce je mým doplňkem).

²⁵³⁵ ZUMKELLER, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, s. 43-44.

²⁵³⁶ Srov. např. FORTIN, Saint Augustine's Letter 211 in The Rule of the Master and The Rule of Saint Benedict.

²⁵³⁷ FRANK, *Kirchengeschichte des Mittelalters*, s. 39.

²⁵³⁸ *Ibid.*, s. 39-40.

jednotlivých městských kostelů probíhalo přece jen pozvolněji. *Domus episcopalis* v raném středověku postupně ustupoval uspořádání na bázi vlastnické církve,²⁵³⁹ čímž se ovšem klér zcela nezbavil své pastorační a věroučné závislosti na biskupovi.²⁵⁴⁰ Zejména u větších kostelů a katedrál, kde bylo zapotřebí větší množství kleriků, určitá, byť Augustinovým ideálům vzdálená podoba společenství kleriků přetrvávala²⁵⁴¹ a *domus episcopalis* se tak postupně transformoval do podoby kapituly.²⁵⁴² K ní náležející klerici se však neřídili Augustinovou řeholí, nýbrž kánony církevních koncilů a synodů, pročež byli označováni jako *canonici*.

Další „řehole“ pro kleriky se dochovala až z pera Chrodegangova. Jeho pravidla představují první normativní pramen, konkretizující představu kapituly.²⁵⁴³ Metský biskup, vůdčí postava franské církve v době záhy po smrti Bonifáce,²⁵⁴⁴ nevycházel přímo z řehole Augustinovy, inspirací mu byla zejména řehole *Benediktova*,²⁵⁴⁵ se kterou se důvěrně seznámil již během své výchovy v benediktinském klášteře Saint-Trond.²⁵⁴⁶ Chrodegang svá pravidla původně sepsal pro své kanovníky, tj. kanovníky při katedrále sv. Štěpána v Metách, teprve druhotně byl text využit i pro jiné kapituly,²⁵⁴⁷ jakkoli sepsání souviselo s obecněji pociťovanou potřebou odlišit v celé říši presbytery podřízené biskupovi od mnichů a stanovit závazné normy jejich života, patrnou již z listu papeže Zachariáše Bonifácovi,²⁵⁴⁸ a posléze zejména ze synodu ve Verneuill.²⁵⁴⁹ Chrodegang účel, pro který svá pravidla sepsal, výslovně uvedl přímo v textu: bylo jím obnovení (*recuperare*), obroda svěřených kanovníků.²⁵⁵⁰ Chrodegangovým cílem nebyla inovace, výslovně tvrdil, že nepřináší nic nového a že kdyby všichni měli dostatečně v paměti kánony všeobecných církevních koncilů, nebylo by nutné jeho pravidla sepisovat.²⁵⁵¹ Z textu ovšem vyplývá, že aktuální stav metského kléru, a zejména jeho pyšné nepodřízování

²⁵³⁹ *Ibid.*, s. 41-42.

²⁵⁴⁰ Srov. *ibid.*, s. 39.

²⁵⁴¹ Srov. GOEZ, *Kirchenreform und Investiturstreit*, s. 69.

²⁵⁴² Srov. GREEN, Dennis Howard. *Language and History in the Early Germanic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 337-339.

²⁵⁴³ ŠRÁMEK, Josef. *Mezi normou, reformou a praxí: Probošství středověkých benediktinských klášterů na příkladu českých mužských konventů*. Dizertační práce. Olomouc, 2014. Univerzita Palackého v Olomouci. Filozofická fakulta, katedra historie, s. 104.

²⁵⁴⁴ BARROW, Julia. Chrodegang, his rule and its successors. *Early medieval Europe* 14/2 (2006), s. 201.

²⁵⁴⁵ BERTRAM, Jerome. *The Chrodegang Rules: The Rules for the Common Life of the Secular Clergy from the Eight and Ninth Centuries. Critical Texts with Translations and Commentary*. London – New York: Routledge, 2005, s. 3. Srov. též podrobnější, byť již v mnohém zastaralou studii GRIMME, Fritz. Die Kanonikerregel des hl. Chrodegang und ihre Quellen. *Jahrbuch der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde* 27-28 (1915-1916), s. 1-44.

²⁵⁴⁶ Srov. EWIG, Eugen. Beobachtungen zur Entwicklung der fränkischen Reichskirche unter Chrodegang von Metz. *Frühmittelalterliche Studien* 2 (1968), s. 67.

²⁵⁴⁷ Srov. rukopis řehole označovaný L2, postrádající zmínky o Metách, pravděpodobně do této podoby upravený pro aplikaci v jiných diecézích, jak tvrdí např. BERTRAM, *The Chrodegang Rules*, s. 25.

²⁵⁴⁸ BONIFATIUS – LULL. *Ep.* 77 (Dopis papeže Zachariáše Bonifácovi).

²⁵⁴⁹ *Concilium Vernense anno 755*, např. can. 8.

²⁵⁵⁰ RC 31 („... hunc ordinem canonicorum, quem modus ut cumque recuperare cupimus...“).

²⁵⁵¹ *Ibid.*, prolog.

se náležitým pravidlům,²⁵⁵² jej přimělo k sepsání závazných pokynů, jimž se mají jeho klerici podříditi.²⁵⁵³

Vyjma poukazu na pýchu a potřebu pokory se Chrodegang obsírněji o problematickém stavu kanovníků, o jehož nápravu „návratem“ k náležitým pořádkům usiloval, nezmínil. Popsal však podrobněji své vnímání neutěšeného stavu ostatních křesťanů ve své diecézi: Jejich život neodpovídá zvykům rané církve, stali se nedbalými, neúčastní se kázání, aby naslouchali Božímu slovu, ani nepřicházejí ke zpovědi.²⁵⁵⁴ Vzhledem k nezanedbatelné podobnosti v opatřeních (zavedení povinné zpovědi a důrazu na to, aby se příslušní představení dozvěděli veškeré hříchy)²⁵⁵⁵ lze dovozovat, že jako obdobně neutěšený vnímal Chrodegang i stav kanovníků, který se však zvláště vzhledem k jejich liturgickým úkolům jal napravovat důkladněji. Ostatně, proto si za cíl výslovně kladl napomoci tomu, aby jemu svěřeni kanovníci došli spasení, tj. obstáli na Božím soudu.²⁵⁵⁶ *Chrodegangova pravidla* měla podle jejich autora být nástrojem dopomáhajícím dosažení očistění od hříchů a svatosti kanovníků,²⁵⁵⁷ jednak pro jejich spásu, jednak proto, aby mohli k čistotě od hříchů vést i druhé pastorační péčí.²⁵⁵⁸ Nebyla proto formulována jako cesta k naplnění ideálu, ale jako nápomoc k jeho chabému, ale z hlediska dosažení věčného života dostačujícímu napodobení.²⁵⁵⁹ Za skutečný ideál Chrodegang označil vzor prvotní jeruzalémské církve dle popisu ve 4. kapitole *Skutků apoštolských*, zároveň však konstatoval, že tento ideál je v jeho době naprosto nedosažitelný, a proto ani nepožadoval jeho plné uskutečnění.²⁵⁶⁰ Na rozdíl od Augustina tak nevyžadoval zřeknutí se soukromého majetku, ale pouze jeho odkázání církvi po smrti daného kanovníka, který z tohoto majetku mohl podle Chrodeganga do svého skonu žít, jen jej již nesměl prodat či znehodnotit.²⁵⁶¹ *Chrodegangova pravidla* dokonce umožňovala Augustinem přísně zakazované přijímání soukromých darů.²⁵⁶² Prvotní jeruzalémská církev tak Chrodegangovi nadále představovala klerikální kolektivní ideál, nyní ovšem považovaný za natolik nedosažitelný, že nemá smysl jeho dosažení vyžadovat.

Reálným cílem („realistickým ideálem“) byla omezená nápodoba v podobě zachovávání předložených pravidel, jež nevyžadovala život ze společného majetku,²⁵⁶³ ale pouze společné

²⁵⁵² Srov. *RC* 1.

²⁵⁵³ *Ibid.*

²⁵⁵⁴ *Ibid.* 34.

²⁵⁵⁵ Srov. opatření pro lid (*ibid.* 34) s obdobným opatřením pro kanovníky (*ibid.* 14).

²⁵⁵⁶ *Ibid.*, prolog.

²⁵⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁵⁸ *Ibid.* 11.

²⁵⁵⁹ *Ibid.*, prolog.

²⁵⁶⁰ *Ibid.* 31.

²⁵⁶¹ *Ibid.*

²⁵⁶² *Ibid.* 32.

²⁵⁶³ *Ibid.* 31.

sdílení v jídle,²⁵⁶⁴ přebývání v jediném dormitáři²⁵⁶⁵ a společnou účast na liturgii.²⁵⁶⁶ Vedle částečného opakování ideálu jednoty předpisy řehole odhalují spíše snahu o zaopatření kanovníků než o dosahování jakýchsi vrcholných výkonů na poli zbožnosti či askeze: do společenství sice nesměla vstoupit žádná žena,²⁵⁶⁷ a očekávalo se tudíž očividně dodržování celoživotního celibátu, nad tento požadavek však *Chrodegangova pravidla* nevykazovala další výrazné asketické rysy: text sice po vzoru *Benediktovy řehole* předepisuje mlčení,²⁵⁶⁸ zdůvodňuje to však záměrem, aby nebylo rušeno předčítání.²⁵⁶⁹ Vyjma postního období²⁵⁷⁰ nevyžaduje askezi v jídle,²⁵⁷¹ v pití²⁵⁷² ani v oblékání.²⁵⁷³ Naopak, nařizuje poskytnout kanovníkům pravidelně nové hábity i boty,²⁵⁷⁴ materiální zajištění těm, kdo nemají dostatek vlastního majetku,²⁵⁷⁵ zaopatření v případě nemoci,²⁵⁷⁶ ale i přiměřený přiděl alkoholu.²⁵⁷⁷ Reálně tak *Chrodegangova pravidla* představují spíše specifický projev biskupovy péče o kanovníky, považované jím za nezbytnou pro dosažení jejich způsobilosti k plnění svěřených úkolů, nikoli očekávání jejich aspirace na plné uskutečnění křesťanského ideálu.

Pravidla stanovila jasně hierarchické uspořádání kanovnického společenství, v němž měl mít každý své jasně stanovené místo.²⁵⁷⁸ Každý kanovník měl mít své určené místo v refektáři,²⁵⁷⁹ při liturgické činnosti v kostele i při jakékoli další aktivitě.²⁵⁸⁰ Jakékoli narušení daného řádu mělo být přísně trestáno exkomunikací či tělesnými tresty: například porušení uspořádání v dormitáři,²⁵⁸¹ řádu liturgie,²⁵⁸² zákazu opustit společenství na noc²⁵⁸³ či zákazu komunikovat s těmi, kdo byli aktuálně trestáni.²⁵⁸⁴ Podrobně byl předepsán zejména řád náležitosti kázně, ²⁵⁸⁵ včetně toho, jaká v něm komu náleží role.²⁵⁸⁶ Dle předpisů prováděným kázněním mělo být dosaženo bázně, jejímž zamýšleným výsledkem byl svatý život

²⁵⁶⁴ *Ibid.* 21.

²⁵⁶⁵ *Ibid.* 3.

²⁵⁶⁶ *Ibid.* 21.

²⁵⁶⁷ *Ibid.* 3.

²⁵⁶⁸ *Ibid.* 4 a 21.

²⁵⁶⁹ *Ibid.* 21.

²⁵⁷⁰ Srov. *ibid.* 20.

²⁵⁷¹ Srov. *ibid.* 22.

²⁵⁷² Srov. *ibid.* 23.

²⁵⁷³ Srov. *ibid.* 29.

²⁵⁷⁴ *Ibid.*

²⁵⁷⁵ *Ibid.* 31.

²⁵⁷⁶ *Ibid.* 28.

²⁵⁷⁷ *Ibid.* 23.

²⁵⁷⁸ *Ibid.* 2.

²⁵⁷⁹ *Ibid.* 21.

²⁵⁸⁰ *Ibid.* 2.

²⁵⁸¹ *Ibid.* 3.

²⁵⁸² *Ibid.* 8.

²⁵⁸³ *Ibid.* 4.

²⁵⁸⁴ *Ibid.* 16.

²⁵⁸⁵ *Ibid.* 11-19.

²⁵⁸⁶ *Ibid.* 11-12.

kanovníků.²⁵⁸⁷ Obdobným ohled na napomožení kanovníkům k dosažení odpovídající zbožnosti je vyjadřován ve formulacích předpisů povinné pravidelné zpovědi všech kanovníků u biskupa, respektive povinnosti před ním netajit žádné provinění²⁵⁸⁸ či z předepsaného přidělu alkoholu spojeného s varováním před opilstvím.²⁵⁸⁹ *Chrodegangova pravidla* tak podle mého názoru ke kanovníkům přistupovala jako k jednotlivcům, kteří sami od sebe nejsou schopni náležitého života, a potřebují tak dozor, omezení a předepsaný řád, jež jim dopomohou k splnění jakéhosi přijatelného minima pro osobní spásu i splnění od nich očekávaných úkolů. Kanovníkům jasně stanovila naprostou závaznost předepsaného řádu i jeho nadřazenost nad rodinné či přátelské vazby,²⁵⁹⁰ naopak biskupovi poskytovala prakticky úplnou volnost v rozhodování a zasahování do běhu kapituly.²⁵⁹¹

Kanovníci se podle pravidel měli věnovat pastoračním povinnostem,²⁵⁹² péči o chudé,²⁵⁹³ manuální práci²⁵⁹⁴ i četbě řehole a Písma,²⁵⁹⁵ zdaleka nejrozsáhlejší však v textu jsou předpisy týkající se společné liturgie,²⁵⁹⁶ zvláště společného zpěvu.²⁵⁹⁷ Neúčast kanovníků na společné liturgii měla být trestána.²⁵⁹⁸ *Chrodegang*, pokračující v díle Bonifácově,²⁵⁹⁹ kladl značný důraz na náležitý průběh liturgie,²⁶⁰⁰ užití náležitých hábitů,²⁶⁰¹ tj. na prosazení římského ritu.²⁶⁰² I důrazem na liturgii²⁶⁰³ a formulací jí se týkajících předpisů se řehole podobá *řeholi Benediktově*, *Chrodegangovi* ovšem zřetelně nešlo o monasticizaci kléru, *Benediktova řehole* mu byla spíše

²⁵⁸⁷ Srov. *ibid.* 33.

²⁵⁸⁸ *Ibid.* 14.

²⁵⁸⁹ *Ibid.* 23.

²⁵⁹⁰ *Ibid.* 13.

²⁵⁹¹ Srov. neustálé opakování výjimky „pokud biskup“ neusoudí jinak, nerozhodne jinak, neuzná za vhodné jinak či neudělí zvláštní povolení apod., *ibid.* 2.3.15 *et passim*.

²⁵⁹² *Ibid.* 11.

²⁵⁹³ Srov. *ibid.* 31.

²⁵⁹⁴ *Ibid.* 9.

²⁵⁹⁵ *Ibid.* 8, vyjádření „tractatos et alias omelias vel quod edificet audientes ad Capitulum legant“ bylo záhy chápáno jako pokyn předčítat výklady a homilie na novozákonní texty, jak je patrné ze staroanglického předkladu řehole, který zde na místě latinského spojení „alias omelias“ uvádí „godspella anwrigenyssa“, tj. „objasnění evangelií“ (*The Old English Version of the Enlarged Rule of Chrodegang* 16; viz také LENKER, Ursula. The Rites and Ministries of the Canons: Liturgical Rubrics to Vernacular Gospels and their Functions in a European Context. GITTOS, Helen – BEDINGFIELD, M. Bradford [eds.]. *Liturgy of the Late Anglo-Saxon Church*. London: Boydell Press for the Henry Bradshaw Society, 2005, s. 207).

²⁵⁹⁶ Viz zejména RC 4-7.30 a 33.

²⁵⁹⁷ Podrobněji viz OBER, Mary E. S. *The Role of Chrodegang of Metz (712-766) in the Formation of Western Plainchant*. Master's Thesis. Pittsburgh, 2006. University of Pittsburgh.

²⁵⁹⁸ RC 33.

²⁵⁹⁹ BARROW, Chrodegang, his rule and its successors, s. 201.

²⁶⁰⁰ RC 31.

²⁶⁰¹ *Ibid.* 33.

²⁶⁰² *Ibid.* 8 („sicut habetur Ordo Romanus“). Srov. také OBER, *The Role of Chrodegang of Metz (712-766) in the Formation of Western Plainchant* či PAULUS DIACONUS. *Liber de episcopis Mettensibus*, ad Chrodegangus: „Ipsumque clerum abundanter lege divina Romanaque imbutum cantilena, morem atque ordinem Romanae ecclesiae servare praecepit, quod usque ad id tempus in Mettensi ecclesia factum minime fuit.“

²⁶⁰³ Srov. také zhodnocení Pavla Diakona, jenž shrnuje Chrodegangovu kanovníckou reformu tak, že zavedl společný život kleriků po vzoru kláštera (*instar cenobii intra claustrorum*), sepsal jim řeholi a zaopatřil je prostředky dostatečně na to, aby se mohli plně věnovat božskému oficiu (*ibid.*).

zdrojem podnětů k organizaci společného života kanovníků, a to života aktivního, nikoli kontemplativního, probíhajícího v rušném prostředí města, nikoli v izolaci kláštera.²⁶⁰⁴

Chrodegangova pravidla představovala projev snahy franských biskupů vtisknout pevnější řád světským kněžím v době nástupu Karlovců a upevnění jejich vlády nad franskou říší. Sám Chrodegang působil před i po svém uvedení do biskupského úřadu na dvoře Karla Martela, blízko měl též k Pipinovi II. *Chrodegangova pravidla* tak lze považovat za součást reformních karlovských snah, pokračujících vlastně v úsilí Karlomana, Pipina Krátkého a Bonifáce, nově ve franské říši organizujících církevní správu. *Chrodegangova pravidla* nebyla jedinou „řeholí“ pro kanovníky sepsanou v této době, jediná se však dochovala v celku.²⁶⁰⁵ Nezanedbatelné množství badatelů v minulosti chápalo zmínky o „řeholí kanovníků“ mezi lety 755 a 816 jako poukazy na *Chrodegangova pravidla*, a vyvozovalo tak z těchto zmínek teze o jejich širokém prosazení.²⁶⁰⁶ Žádná z těchto zmínek však nehovoří výslovně o textu Chrodegangově,²⁶⁰⁷ což ve spojení s faktem, že se *Chrodegangova pravidla* dochovala pouze ve čtyřech rukopisech, vedlo některé současné badatele k přehodnocení jejich výsadní role v uvedeném období.²⁶⁰⁸ Vzhledem k následnému užití jako „základního kamene“ při tvorbě pravidel,²⁶⁰⁹ která byla v Cáchách roku 816 prosazována jako závazná pro kanovníky v celé říši,²⁶¹⁰ i k rozšíření v Anglii, Itálii či Španělsku v podobě takzvané *Rozšířené řehole Chrodegangovy*,²⁶¹¹ se domnívám, že je přednostní užití právě tohoto textu pro období před rokem 816 nejpravděpodobnější variantou. Nehledě na tuto nejasnost je však zřejmé, že v karolinské době se ideálem pro světský klérus stalo společné soužití dle jasně stanoveného řádu pod dohledem biskupa a zaměřené především na liturgické úkony, a to v očividné inspiraci mnišským uspořádáním – v případě *Chrodegangových pravidel* ovšem bez dalšího zdůraznění asketických prvků.

Roku 816 byly uvedeny v platnost takzvané *Cášské kanovnícká statuta*, oficiálně závazné pro celou říši, připojující k *Chrodegangovým pravidlům* úryvky z pozdně starověkých autorů o

²⁶⁰⁴ CLAUSSEN, Martin A. *Reform of the Frankish Church: Chrodegang of Metz and the Regula Canonicorum in the Eighth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 60-61, 67-70 a 117-123.

²⁶⁰⁵ Srov. WILMART, André. Le règlement ecclésiastique de Berne. *Revue bénédictine* 51 (1939), s. 37-52.

²⁶⁰⁶ Např. SEMMLER, Josef. Chrodegang, Bischof von Metz 747-766. In: KNÖPP, Friedrich (ed.). *Die Reichsabtei Lorsch: Festschrift zum Bedanken an die Stiftung der Reichsabtei Lorsch 764*. Sv. 1. Darmstadt: Hessische Historische Kommission Darmstadt, 1973, s. 237 či McKITTERICK, Rosamond. *The Frankish Kingdoms Under the Carolingians 751-987*. London: Routledge, 1983, s. 56-89 a 110-111.

²⁶⁰⁷ Srov. LANGEFELD, Brigitte. *Regula canonicorum or Regula monasterialis uitae?: The Rule of Chrodegang and Archbishop Wulfred's reforms at Canterbury. Anglo-Saxon England* 25 (1996), s. 25.

²⁶⁰⁸ Viz např. BARROW, Chrodegang, his rule and its successors, s. 202-205, a zejména LING, Stephen. *The Cloister and Beyond: Regulating the Life of the Canonical Clergy in Francia, from Pippin III to Louis the Pious*. Dissertation. Leicester, 2015. University of Leicester.

²⁶⁰⁹ Srov. CLAUSSEN, *Reform of the Frankish Church*, s. 61-62.

²⁶¹⁰ ŠRÁMEK, Na okraj počátků Břetislavovy fundace v Rajhradě, s. 55.

²⁶¹¹ LANGEFELD, *Regula canonicorum or Regula monasterialis uitae?*, s. 22.

náležitým životě kněží,²⁶¹² relevantní kánony raných koncilů²⁶¹³ a papežské dekrety.²⁶¹⁴ Tyto starší zdroje – jak jsme viděli při analýze kněžského ideálu ve 4. a 5. století – obsahovaly výraznější asketické důrazy, jejich zakomponování do normativní řehole pro kanovníky tedy prokazuje přetrvávající asketické pojetí klerikálního ideálu v 9. století. Zároveň tak „napravilo“ neobvyklé Chrodegangovo vychýlení se od prosazování asketických ideálů, zapříčiněné jeho přesvědčením o jejich neuskutečnitelnosti mezi kanovníky. Mezi výraznější úpravy patří také rozšíření ustanovení týkajících se liturgie,²⁶¹⁵ dokládající dále rostoucí důraz, který byl na liturgii kladen.

Po kolapsu karolinské říše vzhledem k politické nestabilitě 9. a 10. století a regresi panovnické moci došlo též k úpadku kanovníků. Již v průběhu 10. století však probíhaly vlny obnovy kanovnického života, o korekci kanovníků usilovali někteří šlechtici, například Fulcran z Lodève. Na počátku 11. století již za vlády Jindřicha II. byly zřetelné tendence nejen k obnově, ale také k zpřísnění kanovnického života nad rámec takzvaných *Cášských kanovnických statut*, zejména v otázce soukromého vlastnictví.

4.4 Závěr

Vůdčí postavení biskupského úřadu, který se v rané církvi prosadil jako vrcholný a klíčový, se po konstantinovském obratu dále upevňovalo. I nadále přetrvávalo pojetí, že biskup by ideálně měl být jedinec osobně svatý, vynikající svou morálkou i zbožností, aby tak i svým jednáním šel sobě svěřeným křesťanům příkladem, a znalý Písma a křesťanského učení, aby byl schopen církev náležitě vést a chránit před herezemi. Výslovně uváděným, citovaným či alespoň aluzemi připomínaným východiskem církevního očekávání, co by ideálně biskup měl splňovat, nadále byly nároky vypsány v pastoračních epištolách, jakkoli výsledné pojetí ideálu se od jejich smyslu postupně stále více vzdalovalo, a to zvláště v důsledku intenzivního pronikání ideálů asketických. V porovnání s ideálem církevního služebníka v 1. – 3. století představuje právě prosazování asketických ideálů společně s postupným umocněním svátostného charakteru církevních úřadů, spojeného s rostoucím důrazem na liturgickou funkci biskupů a vedoucí v důsledku k striktnějšímu oddělení kléru a lidu, nejvýraznější obměnu, formovanou ve 4. – 5. století a prosazovanou ve zbytku sledovaného období, zejména v době karolinské.

Konstantinovský obrat s ohledem na kněžský ideál nepředstavoval absolutní přelom. Ke změnám jistě došlo, v případě nejvýraznějších proměn však zestátnění církve a jeho

²⁶¹² *Institutio canoniorum Aquisgranensis*, can. 1-38, 94-113.

²⁶¹³ *Ibid.*, can. 39-91.

²⁶¹⁴ *Ibid.*, can. 92-93.

²⁶¹⁵ Srov. *Institutio canoniorum Aquisgranensis*, can. 126-130.

souvislosti nepředstavovaly prvotní příčinu, ale spíše další katalyzátor. Přímo lze legalizaci křesťanství a následnému pokřesťanstvování říše připisovat zvýšenou poptávku po biskupském úřadě, představujícím nově pozici odpovídající vysokým úředníkům, a lákající tak četné kandidáty nevnímané vždy jako příkladné a odpovídající normám, natož kněžskému ideálu. V důsledku splývání náboženské a civilní sféry a následně vzhledem k úpadku říšské správy zároveň přibývaly profánní úlohy, jejichž zastávání se od biskupa očekávalo. V reakci na tyto nové skutečnosti byla s novou intenzitou zdůrazňována potřeba důkladného prověřování kandidátů na biskupství, často bylo též připomínáno, že stěžejními úlohami biskupa má být kázání a pastore. Podstatné bylo také úsilí o zajištění vnímání biskupského úřadu jako čehosi naprosto výjimečného svou důležitostí, obtížností a takříkajíc nadpřirozeností, čehož mělo být dosaženo zdůrazněním svátostného charakteru proti hrozbě profanace, respektive splývání biskupského úřadu s úřady civilními.

Právě umocnění svátostného charakteru biskupského úřadu představuje názorný doklad, potvrzující, že charakteristické rysy kněžského ideálu sledovaného období nebyly bezprostředně zapříčiněné zestátněním církve. Jejich vývoj byl pouze těmito událostmi potvrzen, urychlen a specificky směřován. Platí to již pro proces ujasňování a vymezování církevní hierarchie, organizace a pravomocí jednotlivých církevních úřadů. Jisté vyjasňování bylo pochopitelně patrné od počátku církve a takřka po celou dobu její existence, intenzivní ustalování organizační a hierarchické struktury však lze sledovat nejen ve 4. a 5., ale již v rané církvi, ve 2. a 3. století, kdy docházelo k ujasnění triády biskup – presbyter – diákon, normativizované následně v pozdním starověku. Novinkou v tomto ohledu bylo „pouze“ převzetí říšských principů organizace. Obdobný závěr platí i v případě svátostného charakteru biskupského úřadu. Jeho intenzivní rozvíjení přinesla již filosoficko-mystický laděná teologie prvních velikánů alexandrijské školy, zejména však byla reakcí na otázky po účinnosti provádění duchovních úkonů problematickými církevními služebníky a na postupující zesvětštění církve, jehož počátek nemůžeme klást do roku 313, nýbrž podstatně hlouběji do historie. Poněkud stroze by se dalo shrnout, že čím méně realita života církevních služebníků odpovídala akceptovaným ideálům, tím více považovali duchovní autority za nutné se uchýlovat k mystickému, svátostnému vysvětlení. Spolu s legalizací křesťanství a zestátněním církve byl tento proces pochopitelně rapidně urychlen, jeho počátky se však zjevně nacházejí před konstantinovským obratem. Obdobně tento závěr platí i pro pronikání asketických ideálů.

Hlavní rysy kněžského ideálu v období 4. – 10. století spočívají právě v umocněném svátostném charakteru a v prosazení asketických ideálů. Obojí představovalo snahu o jakési „vychýlení kyvadla vývoje“ z pozice vnímané jako varovné, či dokonce nevhodné církve.

Reálným výsledkem byl ovšem – alespoň v porovnání s postojem novozákonním – opačný extrém. Ve snaze zamezit hrozící ztrátě úcty a posvátnosti církevních úřadů i liturgie tak došlo jednak k jejich zdůrazňování, jednak ke snaze o umocnění mimořádného a nadpřirozeného charakteru úřadů i liturgie důsledněji svátostným pojetím, prosazením mystické symboliky úkonů i striktnějším vyčleněním kleriků z lidu a definováním liturgie jako záležitosti kléru, nikoli celého křesťanského společenství. Ve výsledku tak ovšem došlo předně k formalizaci charismat, jelikož *de iure* byl napříště klerik charismatikem prostě mocí svého úřadu, bez ohledu na to, zda a jak se to reálně projevovalo, což bylo obhájeno poněkud neuchopitelným a prakticky nenapadnutelným mystickým výkladem; a dále k postupné ztrátě srozumitelnosti církevních bohoslužeb pro všechny přítomné a též k stále intenzivnějšímu přiřknutí pasivní role v církvi většině křesťanů a monopolu na církevní aktivity klerikům, tj. k Novému zákonu naprosto cizímu oddělení kléru a lidu, jakkoli uskutečnění posledního zmíněného bodu trvalo prakticky celé v této kapitole sledované období. Obdobně lze spatřovat i motivaci pro vnášení asketických prvků do kněžského ideálu ve snaze navrátit „nevhodně vychýlené kyvadlo vývoje“ do ideální polohy, výsledkem byla ovšem – hodnoceno z pohledu Nového zákona – tvorba ideálu představujícího opět opačný extrém. Formativní osobnosti církve jistě pociťovaly velmi bolestivě pokračující zesvětštění církve, rozvolňování morálky křesťanů, a zejména přítomnost nevhodných kandidátů na vlivných církevních pozicích. Tento stav vnímaly jako extrém. Není překvapivé, že jim proto imponovaly výkony asketických křesťanů, alespoň zdánlivě prostých všech neřádů, které jim tak vadily na „těle církve“. Řešení podle nich extrémního zesvětštění tak viděly v aplikaci asketických ideálů, opět extrémních, ovšem v opačném gardu. Výsledkem bylo, že zesvětštění církve se reálně napravit nepodařilo, ale ideálem se napříště stal protipól: asketický klerik, respektive zvláště biskup-mnich.

Koncept biskupa-mnicha byl načrtnut a idealizován autory 4. a 5. století a jako ideál prakticky plošně prosazen v raném středověku. Dle jeho raněstředověké podoby, platné s minimálními změnami až do 10. století, měl biskup být urozeného původu, mělo se mu dostat kvalitního klášterního vzdělání, měl se vykazovat mimořádnou zbožností, pokorou a asketickou praxí – neměl vyhledávat privilegia, nýbrž žít v odříkání, často se postit a samozřejmě žít v dobrovolném celibátu. Biskup-mnich měl příkladně plnit veškeré své povinnosti, být jak výborným kazatelem, tak excelentně vykonávat i přidělené sekulární úkoly. Mezi jeho povinnosti mohly patřit dokonce i úkoly vojenské, zároveň však měl být též mírotvůrcem, oblíbeným panovníkem i lidem. A v neposlední řadě se měl ideálně také vykazovat charismatickými projevy.

Umocnění svátostného charakteru i prosazování asketických ideálů, jaké se staly součástí kněžského ideálu, lze hodnotit jako vymykající se novozákonní teologii. To názorně ilustruje zjevné překonání požadavků obsažených v pastorálních epištolách. Jakkoli se k nim autoři v průběhu tohoto období hlásili jako k akceptovanému základnímu východisku, neměli problém je vykládat prizmatem svých nových důrazů, bez ohledu na jejich vzájemnou nekompatibilitu, patrnou zejména na příkladu komparace novozákonního požadavku osvědčení se bohubylým spravováním vlastní rodiny, včetně manželky a dětí, a pozdně starověkého a středověkého ideálu celoživotního dobrovolného celibátu kleriků. „Shoda“ s pastorálními epištolami, dokud byla vnímána za potřebnou, byla dosažena pomocí alegorického výkladu, umožňujícího však z principu naprosto libovolné přeznačení. Klíčové ospravedlnění prosazení asketických ideálů, umocnění svátostného charakteru i vyčlenění kléru z lidu pak bylo nalezeno v podobě analogie utvořené mezi církevními služebníky a starozákonními kněžími, jdoucí v mnoha ohledech přímo proti novozákonnímu chápání významu áronovského kněžstva.

Uvedený ideál byl chápán jako platný zejména pro biskupy, druhotně však byl vztahován i na presbytery a nižší církevní svěcení, přičemž zodpovědnost za jejich úměrné naplňování tohoto ideálu byla opět přisuzována biskupovi. Z toho již ve 4. století pramení první biskupské úvahy a pokusy o uskutečnění kolektivního klerikálního ideálu. Zatímco v pozdním starověku se jednalo spíše o výjimečné „experimenty“, v 8., a zejména od 9. století již lze hovořit o akceptovaném ideálu. Významné v něm opět byly rysy asketické, základní východisko ovšem představoval stručný novozákonní popis prvotní jeruzalémské církve. Ten svým obsahem velmi dobře konvenoval s asketickým laděním reformně orientovaných biskupů, když jím bylo možné podkládat propagaci společného, někdy vyloženě rádoby klášterního, života kleriků, ideálně bez soukromého majetku. Od kleriků se ovšem jako již naprostá samozřejmost očekával také dobrovolný celoživotní celibát, novozákonnímu vzoru vzhledem k příkladu Ananiáše a Safiry očividně cizí. Významným prvkem kolektivního klerikálního ideálu byla akcentace společné liturgie, zastávající – stejně jako v kněžském ideálu – v dalších staletích stále výsadnější pozici.

Na základě analýzy kněžského a kolektivně klerikálního ideálu v období po gregoriánskou reformu můžeme konstatovat, že 4. a 5. století představuje skutečně formativní období těchto ideálů. Významní autoři této doby nezaváděli nutně dosud nepoznané prvky, nýbrž v mnohém pokračovali v již dříve naznačeném vývoji. Jimi formulované ideály však s relativně jen drobnějšími úpravami přetrvaly i v následujících staletích. I významný Řehořův počín v podobě *Knihy o správě pastýřské* na poli kněžského ideálu nepředstavoval vlastně nic jiného než systematictější podání ideálu, roztroušeného dříve ve spisech teologů 4. a 5. století.

5. Ideály v éře papežské reformy a tří lateránských koncilů

Destabilizace západní Evropy ve druhé polovině 9. a v 10. století, zapříčiněná především útoky Vikingů, Saracénů či Maďarů²⁶¹⁶ ve spojení s absencí silné panovnické moci s sebou nesla úpadek vzdělanosti i církevní kázně a morálky.²⁶¹⁷ Desáté století získalo slavné označení „temné“ (*saeculum obscurum*).²⁶¹⁸ Kláštery i kostely byly pustošeny cizími nájezdníky a zároveň se jich ujímala lokální šlechta, namnoze z nich čerpající vlastní užitek a nedbající na morální úroveň či kvalitu pastorační péče.²⁶¹⁹ I v případě papežství snad lze přes zaujatost pramenů²⁶²⁰ konstatovat, že se z morálního hlediska ocitlo na svém dosavadním „historickém dně“.²⁶²¹ Západní křesťanstvo, včetně římských biskupů,²⁶²² si během předchozích staletí navyklo spoléhat na silnou královskou, respektive císařskou moc, s jejíž absencí se v 10. století dosud nedokázalo zcela vyrovnat a v nápadném kontrastu k období bez záštity státní moci v 1. – 3. století neprodukovalo tím větší množství výjimečných jedinců vykazujících se heroickými a morálně ušlechtilými projevy křesťanské oddanosti, ale povětšinou spíše morálně a co do zbožnosti uvádalo.

Úpadek ovšem zdaleka nebyl absolutní, jak by se mohlo zdát zejména z poněkud generalizujících odsudků stavu církve 10. a 11. století z pera gregoriánských reformistů.²⁶²³ Přinejmenším lokálně i v průběhu 10. století docházelo také k úspěšným pokusům o nápravu mravů a ne všichni šlechtici byli pouze vykořisťovateli církve.²⁶²⁴ Někteří se starali o opravu a obnovu nájezdy poničených i dalších klášterů a kostelů,²⁶²⁵ dopomáhali k vyšší personální kvalitě kléru²⁶²⁶ či prováděli korekci kanovníků.²⁶²⁷ Výjimečně, ovšem existovaly dokonce

²⁶¹⁶ GOEZ, *Kirchenreform und Investiturstreit*, s. 8-9. Na příkladu Apeninského poloostrova viz STEJSKAL, Jan. *Řecké dědictví na Západě: Monasticismus, misie a střední Evropa ve středověku*. České Budějovice: Veduta, 2011, s. 33.

²⁶¹⁷ K životu v 10. století viz FICHTENAU, Heinrich. *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts: Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich*. 2 sv. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1984.

²⁶¹⁸ BARONIUS, Caesar. *Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198*. Sv. 10. Roma: Ex Typographia Vaticana, 1602, s. 697.

²⁶¹⁹ GOEZ, *Kirchenreform und Investiturstreit*, s. 11-14.

²⁶²⁰ Klíčovým zdrojem pro stav papežství v 10. století je popis z pera Liutpranda z Cremony, silně však zaujatého proti nepřátelům Oty I., viz např. již KIRSCH, Johann Peter. Liutprand of Cremona. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1910 [cit. 19.12.2019]. Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/09313a.htm>.

²⁶²¹ Tak DURANT, Will. *The Age of Faith*. New York: Simon & Schuster, 1972, s. 537. Podrobněji viz ZIMMERMANN, Harald. *Das dunkle Jahrhundert: Ein historisches Porträt*. Graz – Wien: Styria, 1971.

²⁶²² Srov. např. ochotu Jana X. takřka „za každou cenu“ podporovat Karla Prostřáčka či Konráda I.

²⁶²³ Např. z odsudků kanovníků před gregoriánskou reformou, podrobněji k zaujatosti gregoriánských pramenů viz CONSTABLE, Giles. The Study in Monastic History Today. In: MUDROCH, Václav – COUSE, G. S. (eds.). *Essays on the Reconstruction of Medieval History*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1974, s. 32-33.

²⁶²⁴ Podrobněji zejm. viz HOWE, John. The Nobility's Reform of the Medieval Church. *The American Historical Review* 93/2 (1988), s. 317-339.

²⁶²⁵ Viz např. BOUCHARD, Constance Brittain. *Sword, Miter, and Cloister: Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987, s. 102-103.

²⁶²⁶ Viz např. BATES, David. *Normandy before 1066*. London: Addison-Wesley Longman, 1982, s. 204-218. Srov. také DOUGLAS, David. The Norman Episcopate before the Norman Conquest. *The Cambridge Historical Journal* 13/2 (1957), s. 101-115.

²⁶²⁷ Viz např. jako světec vnímaný Fulcran z Lodève. Podrobněji viz VIDAL, Henri. *Un évêque de l'An Mil: Saint Fulcran évêque de Lodève*. Montpellier: Société archéologique de Montpellier, 2001.

oblasti, ve kterých někteří badatelé hodnotí reformy lokálních šlechticů v 10. století jako úspěšnější než poté ty gregoriánské.²⁶²⁸ Také v 10. století byli i přinejmenším někteří zástupci lokální šlechty, označované často za jednu z hlavních příčin úpadku církve,²⁶²⁹ motivováni touhou po zajištění osobního spasení²⁶³⁰ i soutěživostí v prestižně vnímané podpoře církve.²⁶³¹ Nejvýraznější a zřejmě i pro další vývoj nejdůležitější projev šlechtického zájmu o prospěch církve spočíval v četných významných donacích. Bez šlechtického obdarování by byl prakticky nepředstavitelný rozvoj monastické reformy v 10. století, přičemž se nejedná pouze o notoricky známé okolnosti vzniku kláštera Cluny (založeného vévodou Vilémem I. Akvitánským),²⁶³² ale i následné úmyslné svěřování nových klášterů pod pravomoc tohoto reformního centra²⁶³³ a také o donace dalším klíčovým konventům, například s Gorze úzce spojenému sv. Maximinovi v Trevíru (vlastnickému klášteru vévody Giselberta), klášteru Hirsau (obnovenému hrabětem Adalbertem z Calwu) či později Cîteaux (darovanému cisterciákům vikomtem Renaudem z Beaune). Přesto nelze popřít, že 10. století představovalo v západním křesťanstvu spíše období úpadku. Pramenila z něj ale zároveň sílící potřeba nápravy.

Vůdčími silami nápravných snah se ukázala být jednak opravná hnutí mnišská, zejména to vyvěrající z Cluny v Burgundsku, jednak panovníci z otonské a následně sálské dynastie, postupně v průběhu 10. a 11. století obnovující nejen sílu královské, respektive císařské moci, ale i církev. Clunyjská reforma vedle obnovy benediktinské kázně, morálky a liturgie po vzoru Benedikta z Aniánu usilovala tvář v tvář absenci efektivní panovnické moci v Burgundsku, kde vznikla, o „římskou svobodu“ (*libertas Romana*), tj. o vymanění se z područí lokální šlechty, respektive z jejích řad rekrutovaného lokálního episkopátu.²⁶³⁴ Svým programem i působením významně ovlivnila i papežský Řím. Nejprve, již v 10. století, provedl z popudu Albericha – tj. stále z iniciativy světské moci – Odo z Cluny obnovu římských klášterů.²⁶³⁵ Reformní papežství, vyvěrající z týchž kořenů, avšak vyvíjející se i přes nezanedbatelné inspirování se po vlastní linii, posléze v 11. století přijalo za svůj clunyjský program „svobody“

²⁶²⁸ Srov. např. MAGNOU-NORTIER, Elisabeth. *La société laïque et l'église dans la province ecclésiastique de Narbonne (zone aspyrénéenne) de la fin du VIII^e à la fin du XI^e siècle*. Toulouse: Association des Publications ed l'Université de Toulouse – Le Mirail, 1974, *passim* či FLETCHER, Richard A. *The Episcopate in the Kingdom of Léon in the Twelfth Century*. Oxford: Oxford University Press, 1978, s. 25-26.

²⁶²⁹ Viz již FLICHÉ, Augustin. *La réforme grégorienne*. 3 sv. Louvain – Paris: Spicilegium sacrum Lovaniense bureaux – Édouard Champion, 1924-1937, např. sv. 1, s. 17 *et passim*.

²⁶³⁰ Srov. např. *Charta qua Vuillelmus, comes et dux, fundat monasterium Cluniacense*.

²⁶³¹ Srov. např. ORDERIC VITALIS. *Historia Ecclesiastica* 3,3.

²⁶³² Podrobněji k šlechtickým donacím Cluny viz ROSENWEIN, Barbara H. *Rhinoceros Bound: Cluny in the Tenth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982, s. 30-56.

²⁶³³ Srov. JOHANNES CLUNIACENSIS. *Vita Sancti Odonis* 2,23.

²⁶³⁴ Srov. *Charta qua Vuillelmus, comes et dux, fundat monasterium Cluniacense*.

²⁶³⁵ HAMILTON, Bernard. The Monastic Revival in Tenth Century Rome. *Studia Monastica* 4/1 (1962), s. 35-68, k monastické obnově v Římě 10. století viz také *idem*. The Monastery of S. Alessio and the Religious and Intellectual Renaissance of Tenth-Century Rome. *Studies in Medieval and Renaissance History* 2 (1965), s. 265-310.

– pro Řehoře VII. Cluny představovalo v malém vzor správného fungování pro celou církev,²⁶³⁶ přičemž za zásadní jím nebyla považována pouze jednostranně svoboda od laických zásahů, ale zároveň vazba na papežství, respektive poddanost apoštolskému stolci.²⁶³⁷ Po vzoru Cluny byla také například za Urbana II. upravena správa papežských financí.²⁶³⁸ Obecněji z reformních mnišských kruhů byli zároveň rekrutováni mnozí reformní kardinálové, a dokonce četní papežové.²⁶³⁹ Mezi clunyjskou, respektive vůbec mnišskou a papežskou reformou dále docházelo k vzájemnému ovlivnění i podpoře,²⁶⁴⁰ jakkoli cíle i prostředky obou těchto reformních hnutí byly odlišné.²⁶⁴¹

Druhým, přinejmenším stejně významným reformním činitelem 10. a 11. století byl císař, považující se v souladu se starověkou i karolinskou tradicí říšské církve za prvního služebníka Kristova, apoštolského císaře,²⁶⁴² nejvyššího nejen světského, ale i církevního představitele,²⁶⁴³ stojícího díky Kristem svěřené absolutní moci nade všemi lidmi.²⁶⁴⁴ Otonsko-sálské císařství v průběhu své existence vykazovalo takřka nepřetržité intenzivní snahy o reformu církve. Jakkoli tak činilo také v zájmu vlastních politických cílů – bohatě podporovaný, dokonce i celými hrabstvími obdarovaný²⁶⁴⁵ a reformovaný episkopát se stal oporou panovnické moci a vzhledem k císařově volbě biskupů (často z *capella regis*)²⁶⁴⁶ protiváhou, či dokonce klínem vloženým do struktury lokální moci spočívající dosud v rukou kmenových vévodů²⁶⁴⁷ – nelze popřít, že císaři vybírali pro biskupský úřad zpravidla kandidáty s vůdčími schopnostmi, vysokými morálními kvalitami i značnou vzdělaností²⁶⁴⁸ a vyhýbali se při tom simonii,²⁶⁴⁹ proti které byli sami v této době snad nejhlasitějšími bojovníky.²⁶⁵⁰ „Lze konstatovat, že v případě panovníka usilujícího o všestranný rozkvět církve mělo omezování svobodného výběru kandidátů katedrálními kapitulami jednoznačně pozitivní dopad na úroveň episkopátu.“²⁶⁵¹

²⁶³⁶ ROBINSON, I. S. Reform and the Church, 1073-1122. In: LUSCOMBE, David – RILEY-SMITH, Jonathan (eds.). *The New Cambridge Medieval History IV: C. 1024 – c. 1198*. Part I. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 329.

²⁶³⁷ GREGORIUS VII. *Epistolae vagantes* 39.

²⁶³⁸ SYDOW, Jürgen. Cluny und die Anfänge der apostolischen Kammer. *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 63 (1951), s. 45-66.

²⁶³⁹ Viz HÜLS, *Kardinäle, Klerus und Kirchen Roms 1049-1130*, s. 88-254.

²⁶⁴⁰ ROBINSON, Reform and the Church, s. 332.

²⁶⁴¹ Pro odlišnost papežské a clunyjské reformy a vztah mezi nimi podrobněji viz COWDREY, *The Cluniacs and the Gregorian Reform*.

²⁶⁴² Srov. HEER, *Evropské duchovní dějiny*, s. 84.

²⁶⁴³ Srov. SUCHÁNEK, *Imperium et sacerdotium*, s. 112-113.

²⁶⁴⁴ Podrobněji viz DÜRIG, Walter. Der theologische Ausgangspunkt der mittelalterlichen liturgischen Auffassung vom Herrscher als Vicarius Dei. *Historisches Jahrbuch* 77 (1958), s. 174-187.

²⁶⁴⁵ SUCHÁNEK, *Imperium et sacerdotium*, s. 119 a 188.

²⁶⁴⁶ K dvorské kapli a jejímu významu podrobněji viz FLECKENSTEIN, *Die Hofkapelle der deutschen Könige*.

²⁶⁴⁷ Podrobněji viz SANTIFALLER, *Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystem* a také ERKENS, Die Bischofswahl im Spannungsfeld zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt, s. 30-31.

²⁶⁴⁸ SUCHÁNEK, *Imperium et sacerdotium*, s. 117.

²⁶⁴⁹ Srov. *ibid.*, s. 117 a 183. Pojem simonie, případně svatokupectví, označuje kupčení s církevními úřady. Termín je odkazem na Šimona Mága, o kterém Nový zákon sděluje, že si chtěl od apoštolů koupit moc křtít v Duchu svatém (Sk 8:18-23).

²⁶⁵⁰ Ačkoli investitura probíhala v několika případech „na hraně“ legality, když „byli kandidáti nepřímo vybidnuti, aby předali svému biskupství poměrně značný finanční dar.“ (SUCHÁNEK, *Imperium et sacerdotium*, s. 183).

²⁶⁵¹ *Ibid.*, s. 185.

Naprosto zásadní pro další vývoj je i dlouhodobá snaha císařů získat pro reformu i papežství. Snaha o spolupráci mezi císařem a papežem, jakkoli pochopitelně pod vedením císaře, je patrná již u Oty I., kdy však narazila na papežské intriky namířené proti císařské vládě, jejichž důsledkem pak bylo sesazení Jana XII. Otou a následný císařský dohled nad papežskými volbami. Císaři ale z dlouhodobého hlediska dále přímo i nepřímo posilovali papežskou pozici: Ota III. v rámci programu obnovy římské říše (*Renovatio imperii Romanorum*) z Říma opět učinil centrum říše, „hlavu celého světa“ (*Roma caput totius mundi*). Jindřich II. potvrdil papežům jejich práva i italské územní nároky a prováděl bok po boku s papežem reformu církve, přičemž není z pramenů jednoznačně prokazatelné, zda byl přímo autorem reformních konceptů, zdá se však být velmi pravděpodobné, že na nich měl rozhodující podíl.²⁶⁵² Vrchol této nejspíše císařem vedené spolupráce císařství a papežství na reformě církve představují synody v Ravenně roku 1014²⁶⁵³ a v Pavii roku 1022,²⁶⁵⁴ namířené proti simonii a usilující stanovením vyššího minimálního věku kandidátů svěcení o postavení nejen překážky kupčení s úřady, ale také o zajištění vyšší kvality kléru.²⁶⁵⁵ Na pavijské synodě vzhledem ke spojitosti se závěry císařem svolané synody v Goslaru zřejmě právě z Jindřichova popudu také papež pro celou církev postuloval nutnost kněžského celibátu.²⁶⁵⁶ Zdá se být zřejmé, že císař Jindřich II. cíleně usiloval přimět papežství k tomu, aby se chopilo přinejmenším v této záležitosti iniciativy a pokusilo se s jeho podporou o reformu celé církve. Když po dalších peripetiích následně Jindřich III. dosadil do papežského úřadu reformně orientované kleriky,²⁶⁵⁷ první z nichž přijal v odkazu na Klementa Římského, domněle třetího či čtvrtého římského biskupa,²⁶⁵⁸ osobně navázaného na apoštola Petra, s ním přemáhajícího Šimona Mága,²⁶⁵⁹ a prý samotným Petrem dokonce osobně vysvěceného,²⁶⁶⁰ jméno Klement II., cesta k papežské reformě byla do značné míry „umetena“. Nutno dodat, že z valné části zásluhou císařství.²⁶⁶¹

²⁶⁵² Podrobněji viz SUCHÁNEK, *Imperium et sacerdotium*, s. 212-215.

²⁶⁵³ Výsledkem ravennské synody byly tzv. Kánony krále Jindřicha (*Canones Heinrici regis*), k těm více viz WOJTOWYTSCH, Myron. Die Kanones Heinrici regis: Bemerkungen zur römischen Synode vom Februar 1014. In: MORDEK, Hubert (ed.). *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter: Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag*. Tübingen: Niemeyer, 1991, s. 155-168.

²⁶⁵⁴ K té podrobněji viz SUCHÁNEK, *Imperium et sacerdotium*, s. 213-215.

²⁶⁵⁵ Někteří historici při své interpretaci těchto synod roli císařství na nich poněkud relativizují, srov. zejm. LAUDAGE, *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert*, s. 52-56 a 84-89.

²⁶⁵⁶ SUCHÁNEK, *Imperium et sacerdotium*, s. 213-215.

²⁶⁵⁷ COWDREY, Herbert E. J. The Structure of the Church, 1024-1073. In: LUSCOMBE, David – RILEY-SMITH, Jonathan (eds.). *The New Cambridge Medieval History IV: C. 1024 – c. 1198*. Part I. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 229-230.

²⁶⁵⁸ K otázce osobnosti Klementa Římského podrobněji viz TÖRÖK, *Klement Římský*, s. 31-47, k starověkým umístěním Klementa v pořadí římských biskupů viz *ibid.*, s. 32 a 34-35.

²⁶⁵⁹ Osobní vztahy mezi apoštolem Petra a Klementem Římským rozvíjí především tzv. pseudoklementinská literatura, viz TÖRÖK, *Klement Římský*, s. 33.

²⁶⁶⁰ Tak TERTULLIANUS. *De praescriptionibus adversus haereticos* 32.

²⁶⁶¹ LAUDAGE, *Priesterbild und Reformpapsttum*, např. s. 114-115 zpochybňuje primárnost královské, respektive císařské iniciativy církevní reformy (respektive kněžského stavu), když tvrdí, že ta je výrazem reflexe vyrůstající ze systému otonské říšské církve. Jako její příklad sice přesvědčivě uvádí již např. *Dekret* Burcharda z Wormsu, v mnohém inspirativní pro pozdější reformisty, jenž obsahuje latentní tendence k odstranění teokratické královské myšlenky (*ibid.*, s. 64), projevující se mimo jiné

„Není pochyb o tom, že dlouhodobé úsilí říšských vládců o očištění a posílení církve výrazným způsobem napomohlo prosazení reformního gregoriánského papežství.“²⁶⁶²

Zásahu na vypuknutí papežské, takzvané gregoriánské reformy pochopitelně nemělo výlučně císařství. Její existence byla umožněna nejen císařskými reformními snahami a mnišským hnutím obnovy, ale také šlechtickou podporou těchto mnišských reforem,²⁶⁶³ episkopálními snahami o nápravu kléru,²⁶⁶⁴ postupnou obnovou vzdělanosti²⁶⁶⁵ i sociálními a ekonomickými změnami ve společnosti.²⁶⁶⁶ Svůj vliv zřejmě sehrála i hrozba přílišného vlivu východní církve, duchovně se obrozující prosazováním Symeonovy mystiky,²⁶⁶⁷ či islámu, prožívajícího svůj zlatý věk,²⁶⁶⁸ a snad i intenzivnější eschatologické obavy v průběhu 10. a 11. století.²⁶⁶⁹ Program papežské reformy pak v plnosti zahájil Lev IX., cestující, a získávající tak reformě podporu po Evropě,²⁶⁷⁰ rekrutující do služeb papežství význačné jedince z reformních kruhů²⁶⁷¹ a vyhlašující vládu papeže nad celou církví,²⁶⁷² přičemž k upevnění pozice papeže jakožto jediného vládce církve přispěla i exkomunikace Východu,²⁶⁷³ kterou provedl Humbert ze Silvy Candidy na konci Lvova pontifikátu. Již Lev také začal utvářet významný systém papežských legátů.²⁶⁷⁴ Svou vládu nad církví vyjevil zvláště remešskou synodou z roku 1049, kde „během jediného týdne uplatnil papežskou autoritu tak [extenzivně], jak doposud ještě

jeho odporem k užívání kánonů těch koncilů, na nichž sehrával císař prominentní roli (srov. AUSTIN, Greta. *Shaping Church Law Around the Year 1000: The Decretum of Burchard of Worms*. Farnham: Ashgate Publishing, 2009, s. 132), císařské počínání (zvláště výrazná podpora jím využívaného episkopátu) si ovšem dovoluji považovat za klíčovou příčinu rostoucího sebeuvědomění vážnosti a významu role kléru, z něhož takovéto projevy (jako zmíněný *Dekret*) vyvěraly, a též narůstajícího sebeuvědomí papežství, jež se posléze ujalo iniciativy.

²⁶⁶² SUCHÁNEK, *Imperium et sacerdotium*, s. 218.

²⁶⁶³ HOWE, *The Nobility's Reform*, s. 325-326.

²⁶⁶⁴ *Ibid.*, s. 318.

²⁶⁶⁵ Srov. MORGHEN, Raffaello. *Gregorio VII e la riforma della Chiesa nel secolo XI*. Palermo: Palumbo, 1974, s. 27-40.

²⁶⁶⁶ Srov. DUBY, Georges. *The Early Growth of the European Economy: Warriors and Peasants from the Seventh to the Twelfth Century*. London: Cornell University Press, 1974, s. 157-171 či 213-232.

²⁶⁶⁷ HEER, *Evropské duchovní dějiny*, s. 86; k Symeonovi podrobněji viz ALFEYEV, Hilarion. *Saint Symeon, the New Theologian, and Orthodox Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

²⁶⁶⁸ K reálnosti hrozby ze strany islámu viz ROSENSTOCK-HEUSSY, Eugen. *Die europäische Revolutionen und der Charakter der Nationen*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1951, s. 80. Podrobněji o zlatém věku islámu viz LOMBARD, Maurice. *Blütezeit des Islam: Eine Wirtschafts- und Kulturgeschichte 8. – 11. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Fischer, 1992.

²⁶⁶⁹ HEER, *Evropské duchovní dějiny*, s. 80; k možné roli eschatologických očekávání v počínání Jindřicha II. viz SUCHÁNEK, *Imperium et sacerdotium*, s. 259-266. Význam akutní eschatologie pro vývoj církve v tomto období zdůraznil DUBY, Georges. *Rok tisíc*. Praha: Argo, 2007, s. 28-30, relativizovala jej naopak např. HRABOVÁ, Libuše. Zprávy z roku 1000: Středoevropští kronikáři o době na přelomu 1. a 2. tisíciletí. *Acta Universitatis Palackianae Olomouensis, Facultas philosophica: Historica* 30 (2001), s. 33-41.

²⁶⁷⁰ COWDREY, *The Structure of the Church*, s. 262.

²⁶⁷¹ DUFFY, Eamon. *Saints & Sinners: A History of the Popes*. New Haven – London: Yale University Press, 2016, s. 116.

²⁶⁷² COWDREY, *The Structure of the Church*, s. 260.

²⁶⁷³ K otázce papežského primátu v souvislosti se schismatem viz D'AGOSTINO, Michele Giuseppe. *Il primato della sede di Roma in Leone IX (1049-1054): Studio dei testi latini nella controversia greco-romana nel periodo pregregoriano*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2008 či WHALEN, Brett. Rethinking the Schism of 1054: Authority, Heresy, and the Latin Rite. *Traditio* 62/1 (2007), s. 1-24 a srov. také KREHEL, Damian. *Orthodox Catholic Interpretation of Roman Catholic Claims of Papal Primacy and Jurisdiction*. [online]. Elmira, NY: Orthodox Research Institute © 2017 [cit. 13.12.2019] Dostupné na: www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/dogmatics/krehel_orthodox_catholic_faith.htm#_ednref21. Obecně k schismatu z roku 1054 viz např. BAYER, Axel. *Spaltung der Christenheit: Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054*. Köln: Böhlau, 2004.

²⁶⁷⁴ COWDREY, *The Structure of the Church*, s. 262.

nikdy uplatněna nebyla“,²⁶⁷⁵ a zahájil zásadní tradici reformních, papežem svolaných a vedených synod.²⁶⁷⁶

Ideologické základy gregoriánské reformy byly položeny za pontifikátu Lva IX.²⁶⁷⁷ Když se poté papežství mohlo opřít o nově uzavřené spojenectví s Normany,²⁶⁷⁸ v Říši se na vládu připravoval nezletilý Jindřich IV., a královská, respektive císařská moc tudíž na jednu stranu nemohla být pro papežství takovou oporou jako v době vlády Jindřicha III., a to tak bylo nuceno v reformních snahách obstát i bez této záštity, ale na druhou stranu ani překážkou expanzi papežské moci, povzbuzené nově nabytým dojmem, že se bez císařského vedení obejde, a když byl novým papežem zvolen agilní arcijáhen Hildebrand jako Řehoř VII., reforma mohla propuknout naplno. Reforma, která dříve „semlela“ jí nakloněného papeže Řehoře VI., nuceného se vzdát svého úřadu pro simonii v důsledku jednání synody v Sutri,²⁶⁷⁹ se nyní, pevně již v papežské režii, obrátila v souladu s dřívějšími tezemi Humberta ze Silvy Candidy²⁶⁸⁰ („doceněnými“ však v reformních kruzích zřejmě až později) otevřeně i proti císaři, prohlášenému za laika, a proti jeho vměšování do církevních záležitostí, označovanému za simonii.²⁶⁸¹ Papežská reforma se v mnoha bodech podobala té císařské: gregoriánští reformátoři i císařská strana požadovali nápravu mravů kléru, odstranění simonie a laické investitury (v případě císařské strany však sám císař nebyl vnímán jako laik) či zavedení kněžského celibátu.²⁶⁸² Obě znesvářené strany se tak shodovaly na potřebě i četných základních rysech reformy.²⁶⁸³ Poněkud zjednodušeně lze konstatovat, že v první fázi sporu spočíval hlavní bod sváru v tom, kdo reformu, a tudíž i celou církev řídí (zhmotněný ve sporu o investituru). Když papežská strana díky podpoře revoltující říšské šlechty i Normanů přežila vzepjetí Jindřicha IV.,²⁶⁸⁴ a postupně na svou stranu stále více získávala i říšský episkopát a mladou reformní šlechtu,²⁶⁸⁵ mohl roku 1095 Urban II. úspěšně vyhlásit první křížovou výpravu, a tím

²⁶⁷⁵ DUFFY, *Saints & Sinners*, s. 115.

²⁶⁷⁶ COWDREY, *The Structure of the Church*, s. 265.

²⁶⁷⁷ Srov. např. ROBINSON, *Reform and the Church*, s. 303.

²⁶⁷⁸ Jakkoli vztahy mezi papežstvím a normanskými krály nebyly vždy v budoucnu jen naprosto vřelé, viz ČERNÝ, Martin. *Normané v jižní Itálii a na Sicílii v 11. – 12. století*. Rigorózní práce. Praha, 2011. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, s. 53-56, 75-80 *et passim*.

²⁶⁷⁹ Podrobněji viz ANTON, Hans Hubert. Die Synode von Sutri, ihr zeitgeschichtlicher Kontext und Nachklang: Neue Forschungen zu einer lange diskutierten Schrift. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 83/1 (1997), s. 576-584, srov. také LAUDAGE, *Priesterbild und Reformpapsttum*, s. 6-8.

²⁶⁸⁰ Srov. již FLICHE, Augustin. Le cardinal Humbert de Moyenmoutier: Étude sur les origines de la réforme grégorienne. *Revue historique* 119/1 (1915), s. 41-76 či MATĚJEK, Marek. *Humbert ze Silvy Candidy: Mezi reformou a pádem jednoty*. Disertační práce. Praha, 2008. Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, zejm. s. 127-167.

²⁶⁸¹ Názorně viz např. GREGORIUS VII. *Ep.* 8,21.

²⁶⁸² Názorně viz spisy kritika gregoriánského papežství a zastánce císařské role ve vedení církve Sigeberta z Gembloux, jenž odsuzuje násilné praktiky gregoriánského papežství, odsuzuje však také simonii, laické zasahování do církevních záležitostí (s výjimkou císaře), necudnost kněží apod. Viz ROBINSON, *Reform and the Church*, s. 276-277.

²⁶⁸³ Srov. také např. podporu kanovnictví jak ze strany Řehoře VII., tak ze strany Wiberta z Ravenny (tj. vzdoropapeže Klementa III.), viz *ibid.*, s. 280.

²⁶⁸⁴ HOWE, *The Nobility's Reform*, s. 332.

²⁶⁸⁵ HEER, *Evropské duchovní dějiny*, s. 94.

se rozhodně projevit jako jediný a nezpochybnitelný vůdce celého křesťanstva. Spory s královskou, respektive císařskou mocí tím pochopitelně neustaly, definitivně vyřešeny nebyly ani dočasně akceptovaným kompromisem v podobě wormského konkordátu, jako jednoznačně rozhodující se však v otázce církevní reformy prosadil hlas papežský, přičemž klíčovým nástrojem k prosazování papežských reforem se staly zejména lateránské koncily.²⁶⁸⁶

La réforme grégorienne, tak papežské nápravné hnutí 10. a 11. století označil Augustin Fliche²⁶⁸⁷ a jím vytvořený pojem se natolik prosadil, že nemá smysl pokoušet se o jeho nahrazení. Termín gregoriánská reforma však není bez problémů, a to v obou svých součástech. Co se týče označení „reforma“, je nutné upozornit, jednak že latinské slovo *reformare* v žádném případě nepředstavovalo jediný výraz, jímž by reformisté své snažení vyjadřovali. V první fázi dokonce stojí nanejvýš společně v řadě dalších, namnoze častěji užívaných slov jako *renovare*, *restaurare*, *reparare*, *corrigere* či *emendare*.²⁶⁸⁸ Sám Řehoř VII. *reformare* užívá pouze čtyřikrát, a to nikdy v celocírkevním kontextu.²⁶⁸⁹ Později, zejména ve 12. století se však pojem prosazuje jako nejčastější.²⁶⁹⁰ Latinský termín *reformare* striktně vzato vyjadřuje „znovuutvoření“,²⁶⁹¹ přičemž ze samotného slova by vyplývalo, že do jakési dřívější podoby,²⁶⁹² čímž vcelku věrně vystihuje oficiálně propagované cíle gregoriánské strany, jež tvrdila, že církev napravuje tím, že ji obnovuje, „omlazuje“ do původní dokonalé podoby,²⁶⁹³ do její podoby v době „zlatého věku“. ²⁶⁹⁴ Reálně ovšem nedocházelo k ryzí obnově raného křesťanství, ale ke snaze o transformaci dle vlastního gregoriánského ideálu církve, z části tvořeného na základě vlastní představy o dřívějším křesťanství,²⁶⁹⁵ z části starší tradicí jen – a někdy dosti krkolomně – legitimizovaného.²⁶⁹⁶ Z hlediska skutečného průběhu a výsledků by

²⁶⁸⁶ Svolávané snad v lateránské bazilice i s ohledem na symbolické vyznění svolání všeobecného koncilu papežem v bazilice vystavěné císařem Konstantinem Velikým, prvním svolavatelem koncilů (COWDREY, *The Structure of the Church*, s. 265-266).

²⁶⁸⁷ V titulu své vlivné, třísvazkové publikace FLICHE, *La réforme grégorienne*.

²⁶⁸⁸ ROBINSON, *Reform and the Church*, s. 268.

²⁶⁸⁹ *Ibid.*, s. 273.

²⁶⁹⁰ Viz CONSTABLE, *Reformation of the Twelfth Century*, s. 3.

²⁶⁹¹ *Re-* znamená primárně (etymologicky) „zpět, nazpět“ (srov. KLINGENSCHMITT, Gert. *Zur Etymologie der klassischen Sprachen*. In: ANREITER, Peter – HASLINGER, Marialuise – POHL, Heinz Dieter [eds.]. *Artes et Scientia: Festschrift für Ralf-Peter Ritter zum 65. Geburtstag*. Wien: Praesens, 2004, s. 247-252) či „znovu“ (VAAN, Michiel de. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden – Boston: Brill, 2008, s. 516).

²⁶⁹² Slovo *reformare* bylo však běžně v latině užíváno (v odchylce od své etymologie) pro vyjádření změny, tj. utvoření nové podoby (srov. GLARE, P. G. W. [ed.]. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 1759), tudíž procesu, který by přesněji mohl být označen termínem *transformare* (srov. *ibid.*, s. 2165).

²⁶⁹³ Viz např. GREGORIUS VII. *Ep.* 3,10.

²⁶⁹⁴ Srov. např. PETRUS DAMIANUS. *Ep.* 13 či 20.

²⁶⁹⁵ Srov. např. originální a historicky očividně nevěrohodnou interpretaci počínání Konstantina Velikého jako naprostého podřízení se autoritě kleriků, GREGORIUS VII. *Ep.* 8,21.

²⁶⁹⁶ K tomu viz např. FUHRMANN, Horst. „Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae ecclesiae.“ Randnotizen zum Dictatus Papae. In: JÄSCHKE, Kurt-Ulrich – WENSKUS, Reinhard (eds.). *Festschrift für Helmut Beumann zum 65. Geburtstag*. Sigmaringen: Thorbecke, 1977, s. 263-287 a srov. také „ledabylost“, se kterou gregoriánští reformátoři (zejm. Řehoř VII.) označovali očividně prvocírkevní stanoviska za pro prvotní církev tolerovatelné výjimky, překonané již ale „dokonalejší“, gregoriánskou praxí (GREGORIUS VII. *Ep.* 7,11).

se tak spíše nabízelo hovořit o revoluci, jelikož počínání papežství bylo skutečně prováděno i vnímáno jako zvrat, jako boření dlouhodobě fungujícího světového řádu.²⁶⁹⁷

Obtíže lze spatřovat i v označení „gregoriánská“, vztahující se k Řehoři VII., kterého Augustin Fliche považoval za „středobod rozsáhlého myšlenkového hnutí, jehož původ se nachází hluboko v 10. století a jehož projevy pokračují až do poloviny 12. století.“²⁶⁹⁸ Řehoř VII. však sám není ani nejvlivnějším původcem myšlenek reformního papežství – z tohoto ohledu bychom pravděpodobně spíše mohli hovořit o reformě Ivojsko-humbertovské²⁶⁹⁹ –, a vzhledem k neslavnému konci vlastního pontifikátu²⁷⁰⁰ očividně ani nejúspěšnějším vykonavatelem – z této perspektivy bychom z raných gregoriánských papežů mohli snad před Řehořem upřednostnit například Urbana II.²⁷⁰¹ Proto se někdy namísto gregoriánské reformy užívá pojem reforma papežská. Přesto není označení celého hnutí podle Řehoře VII. ani překvapivé, ani nesmyslné: právě v osobě Řehoře VII.²⁷⁰² se nejvýrazněji kumulovala nejen agilní, asertivní a efektivní akceschopnost a naprostá neústupnost – Řehoř „transformoval reformní myšlenky 50. a 60. let 11. století v rezolutní akci... [a] neuhnul před konfliktem...“²⁷⁰³ –, ale také prorocké sebevědomí i charisma,²⁷⁰⁴ nezřídka definující rozhodující aktéry dějinných zvratů.²⁷⁰⁵ Flichem vymezený pojem gregoriánská reforma proto považuji za přijatelný a užívám jej v této kapitole, maximálně však do wormského konkordátu. S jistým přiznaným zjednodušením, umožňujícím mi zaměřit se více na analýzu samotných ideálů než na striktní vymezování jednotlivých dílčích historických period, si dovoluji užívat pojem papežská reforma šířeji tak, že jím zahrnuji jak období reformy gregoriánské, tak dobu tří lateránských koncilů, svolaných k prosazení papežské reformního programu.

V 11. a 12. století se dále výrazněji rozšířilo užití pojmů *ecclesia primitiva* a *vita apostolica*, zejména přívrženci gregoriánské reformy. Nejedná se pochopitelně o pojmy

²⁶⁹⁷ Srov. HERIMANNUS TORNACENSIS. *Liber de restauratione monasterii sancti Martini Tornacensis* 83.

²⁶⁹⁸ FLICHE, *La réforme grégorienne*, sv. 1, s. viii.

²⁶⁹⁹ Viz např. TELLENBACH, Gerd. *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, s. 151-152 či ROBINSON, Reform and the Church, s. 303.

²⁷⁰⁰ Viz např. JAKOBS, Hermann. *Kirchenreform und Hochmittelalter 1046-1215*. München: R. Oldenbourg, 1999, s. 30.

²⁷⁰¹ Srov. např. BECKER, Alfons. Urban II. und die deutsche Kirche. In: FLECKENSTEIN, Josef [ed.]. *Investiturstreit und Reichsverfassung*. Sigmaringen: Thorbecke, 1973, s. 241. K Urbanovu pontifikátu podrobněji viz zejména dvousvazkovou práci Alfonse Beckera: *idem. Papst Urban II. (1088-1099)*. 2 sv. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1964 a 1988.

²⁷⁰² K osobě Řehoře VII. podrobněji viz BLUMENTHAL, *Gregor VII.*

²⁷⁰³ ROBINSON, Reform and the Church, s. 305.

²⁷⁰⁴ Národně patrné z již výše uvedeného příkladu z Řehořova listu českému knížeti Vratislavovi (GREGORIUS VII. *Ep.* 7,11), kde si Řehoř troufá dokonce posuzovat, co z praxe prvotní církve, jinak stavěné za vzor, je závazné, a co nikoli, čímž prokazuje přesvědčení o inspirovanosti vlastního posouzení Duchem svatým. Slovy Augustina Flicheho se Řehoř „ztotožňoval s apoštolem [Petrem], jenž tak promlouval, vydával nařízení, soudil i odsuzoval jeho ústy“ (FLICHE, *La réforme grégorienne*, sv. 2, s. 194). Srov. také Řehořem postulované „*Quod illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere...*“ (GREGORIUS VII. *Dictatus Papae*, c. 7). Řehoř VII. se nepovažoval za „proroka“ jen sám, jeho příznivci jej v tomto přesvědčení o inspirovanosti jeho činnosti Duchem svatým následovali, viz např. argumentaci Placida z Nonatoly, podle které Duch svatý inspiroval Řehoře VII. k jeho krokům proti laické investituře, protože není nutné hledat ospravedlnění tohoto počínání v patristice (PLACIDUS NONANTULANUS. *Liber de honore ecclesiae* 53).

²⁷⁰⁵ Srov. např. obdobně mohutné prorocké sebevědomí Martina Luthera, viz TÖRÖK, Dan. Spor o svobodnou vůli mezi Erasmem Rotterdamským a Martinem Lutherem. *Studia Neoaristotelica* 11/3 (2014), s. xxviii.

vymyšlené gregoriánskými reformisty, první dochované užití spojení *ecclesia primitiva* obsahují *Institute* Jana Kasiána.²⁷⁰⁶ Do běžného užívání se ovšem pojmy významněji prosadily teprve v kontextu gregoriánského zdůrazňování obnovy „původní“ podoby církve v její čistotě a svatosti v porovnání se stavem církve za života těchto reformistů, vnímaným jako úpadkový.²⁷⁰⁷ Oba termíny byly v této době zprvu chápány jako neoddělitelně související: *ecclesia primitiva* byla definována pojmem *vita apostolica (et evangelica)*, tj. společným životem (*vita communis*) v osobní chudobě (tedy bez soukromého vlastnictví), jenž byl považován za věrné napodobování života apoštolů, respektive prvotní jeruzalémské církve.²⁷⁰⁸ Díky velmi častému užívání i svému doslovnému významu však termín *ecclesia primitiva* přibližně od poloviny 12. století nabýval širšího obsahu a byl mnohdy využíván k označení čehokoli, co se připisovalo prvotní církvi,²⁷⁰⁹ zpravidla jakožto vzoru, v ojedinělých případech však dokonce jako již překonaného dřívějšího nedokonalého stavu.²⁷¹⁰ Také pojem *vita apostolica* doznával ve 12. století obměny, když stále častěji vedle společného života zahrnoval i věnování se duchovní péči²⁷¹¹ a pozvolna také putovní kazatelské poslání po vzoru Novým zákonem popisovaných misijních aktivit apoštolů, ovšem stále se silným důrazem na „apoštolskou“ chudobu.²⁷¹²

Z bohatství pramenů podstatných pro analýzu ideálů v éře gregoriánské reformy se podrobněji zmíním jen o několika z nich, jež se ukázaly být stěžejní a zvláště nápomocné pro mou rekonstrukci. Předně se jedná o dobovou korespondenci, umožňující vzhledem ke svému rozsahu, pestré škále pojednávaných témat i své bezprostřednosti takřikajíc nahlédnout do mentality, motivů i ideálů klíčových postav tohoto období. Obzvláště podstatnou z hlediska gregoriánských ideálů je jednak korespondence Petra Damiána, obsahující takřikajíc ryzí podobu reformních tezí v prakticky všech myslitelných aspektech, jednak korespondence Řehoře VII. Listy tohoto papeže, psané perem této konfliktu se nevyhýbající osobnosti s rozvinutým prorockým sebevědomím, jsou vskutku neskromné co do nároků a reformních vizí. Vzhledem ke svému přehánění, obratné, ale účelové a historicky nepřesné, někdy až

²⁷⁰⁶ CASSIANUS IOANNES. *De institutis coenobiorum* 2,5.

²⁷⁰⁷ Viz zejm. OLSEN, Glenn W. The Idea of the *ecclesia primitiva* in the Writings of the Twelfth-Century Canonists. *Traditio* 25 (1969), s. 61-66.

²⁷⁰⁸ *Ibid.*, s. 65-66. Viz Sk 2:44-47 a 4:32-37.

²⁷⁰⁹ OLSEN, The Idea of the *ecclesia primitiva*, s. 70.

²⁷¹⁰ *Ibid.*, s. 70-86.

²⁷¹¹ CONSTABLE, Giles. Religious communities, 1024-1215. In: LUSCOMBE, David – RILEY-SMITH, Jonathan (eds.). *The New Cambridge Medieval History IV: C. 1024 – c. 1198*. Part I. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 337.

²⁷¹² Srov. McDONNELL, Ernest. The *vita apostolica*: Diversity or Dissent. *Church History* 24/1 (1955), s. 15.

nekorektní interpretaci tradičních pramenů,²⁷¹³ a zejména vzoru církve 4. – 6. století,²⁷¹⁴ generalizujícím a realitě mnohdy neodpovídajícím odsudkům předreformního stavu církve²⁷¹⁵ i z hlediska tehdejšího statu quo nezdírdka absurdním či problematickým postulovaným požadavkům představují sice velmi problematický pramen pro rekonstrukci skutečné podoby událostí, o nichž či do nichž promlouvají, pro rekonstrukci ideálů a motivů reformního papežství jsou však ze shodných důvodů nesmírně užitečné. Vrcholným projevem výše zmíněného je *Papežský diktát*,²⁷¹⁶ nacházející se také v Řehořově registru. *Papežský diktát* je unikátní tím, že představuje ve své době nerealizovatelné požadavky tak nekompromisním způsobem, že předjímá vrcholy papežského triumfalismu v podobě pontifikátu Inocence III. či prvního vatikánského koncilu, ačkoli ve své době pravděpodobně nebyl veřejně publikován.²⁷¹⁷

Významným zdrojem poznání tehdejších ideálů je dále také promluva Urbana II. na koncilu v Clermontu, vyzývající k podniknutí první křížové výpravy. Akta koncilu se sice nedochovala, pročež původní znění promluvy není známé, Urbanovu řeč ovšem zaznamenalo celkem pět autorů: Fulcher ze Chartres, mnich Robert, Baldrik z Dol, Guibert z Nogentu a autor *Skutků Franků*. Jakkoli panuje badatelský konsenzus, že žádnou ze zpráv o Urbanově proslovu nelze považovat za autentické znění jeho slov, případně se někteří badatelé opatrně přiklání k tomu, že originální řeči zřejmě nejvěrnější podobu zaznamenává Fulcher ze Chartres, při své analýze „misijního“ ideálu gregoriánského papežství jsem vycházel z verze sepsané mnichem Robertem, promítajícím do původní Urbanovy promluvy úspěchy první křížové výpravy, včetně založení křížáckých států, a pravděpodobně tak ještě intenzivněji než původní řeč samotná ztělesňující posléze akceptované ideály křížových výprav.²⁷¹⁸

Svým akcentováním kněžského ideálu jsou významné a nápomocné hagiografie svatořečených papežů, z nichž vyniká zvláště *Život papeže Lva IX.*, jakýsi základní narativní rámec aktivit reformních papežů pak poskytují relevantní záznamy v *Knize papežů*. Důležité pro pochopení dobových ideálů jsou též právní sbírky, jako zejména *Výroky rozličných otců, sbírka složená ze sedmdesáti čtyř titulů*, sepsaná kolem roku 1074. Tato právní sbírka, kterou prokazatelně užíval Řehoř VII., patřila mezi nejvlivnější právní kompendia v období

²⁷¹³ Srov. CASPAR, Erich (ed.). *Das Register Gregors VII.* Sv. 2: Buch V-IX. 1056-1076 (MGH Epp. sel. 2,2). Berlin: Weidmanische Buchhandlung, 1928, s. 551, pozn. 1.

²⁷¹⁴ Srov. např. GREGORIUS VII. *Ep.* 8,21.

²⁷¹⁵ Viz CONSTABLE, The Study in Monastic History Today, s. 32-33.

²⁷¹⁶ Podrobněji viz FUHRMANN, Randnotizen zum Dictatus Papae, s. 263-287

²⁷¹⁷ PRSKAVEC, Lukáš. *Recepce konceptu papežství v Dictatus papae Řehoře VII. v kanonicko-právních sbírkách v průběhu gregoriánské reformy*. Olomouc, 2018. Diplomová práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Cyrilometodějská teologická fakulta, Katedra církevních dějin a církevního práva, s. 58-59.

²⁷¹⁸ Komparace jednotlivých verzí a pokus o rekonstrukci originální Urbanovy řeči viz MUNRO, Dana Carleton. The Speech of Pope Urban II. at Clermont. *American Historical Review* 11/2 (1906), s. 231-242; srov. také RUNCIMAN, Steven. *A History of the Crusades*. Sv. 1: The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem. Cambridge: Cambridge University Press, 1951, s. 107-108; MAYER, Hans Eberhard. *Dějiny křížových výprav*. Praha: Argo, 2013, s. 22 či HROCHOVÁ, Věra – HROCH, Miroslav. *Křížáci ve Svaté zemi*. Praha: Mladá fronta, 1996, s. 11.

gregoriánské reformy, za jejíž právní manuál byla považována.²⁷¹⁹ Význam této i dalších právních sbírek období gregoriánské reformy zastínil pozdější *Graciánův dekret*. Toto kompendium církevního práva vytvořené kamaldulským mnichem Graciánem usilovalo o nalezení souladu mezi mnohdy rozpornými kánony a poskytnutí systematického výkladu právních záležitostí všech zásadních aspektů tehdejší západní křesťanské společnosti. Již zformované a takřikající „vyzrálé“ ideály pak reformní papežství celé církvi autoritativně a s úmyslem jejich všeobecného prosazení sdělilo na třech lateránských koncilech, konaných v letech 1123, 1139 a 1179.²⁷²⁰ O tom, že kánony těchto koncilů skutečně představují ideální pojetí, svědčí nejen skutečnost, že se jejich znění v plnosti zdaleka nepodařilo ihned prosadit, ale také například prvotní horlivý odpor koncilních otců ke schválení wormského konkordátu²⁷²¹ či vybízení laiků k bojkotu mší kněží, kteří by porušovali celibát, v duchu těch nejradikálnějších proponentů gregoriánské reformy.²⁷²² Samotná akta koncilů se opět přímo nedochovala, pro účely mé práce jsou ovšem klíčové dochované přijaté kánony koncilů, představující zvláště v případě třetího lateránského koncilu vrchol dosavadního vývoje církevní legislativy.

V případě mnišského ideálu patří mezi stěžejní prameny hagiografie významných mnichů, přičemž v případě této kapitoly se jako zásadní ukázal být zejména *Život svatého Roberta*, věnovaný zakladateli cisterciáckého řádu Robertu z Molesme, a *Život blaženého Romualda*, sepsaný Petrem Damiánem o poustevníku Romualdovi z Ravenny. V případě středověkých hagiografií, a obě uvedené nejsou výjimkou, nejde o historicky věrohodné životopisy daných osobností. Hagiografové kolem pravdivé biografické kostry, kterou zpravidla není možné s jistotou zpětně identifikovat, tvořili život ideální – nešlo jim o přesné chronologické zaznamenání životních dějů jimi popisovaného jedince, ale o využití jeho životních příběhů ke zformování následováníhodného vzoru, tj. ideálu. Proto vypovídají více o ideálech svých tvůrců než o popisovaném světci. *Život blaženého Romualda*, jenž žil za Oty III.,²⁷²³ a vlastně tak vůbec nespadá do éry gregoriánské reformy, je zásadní pro rekonstrukci poustevnických ideálů, jelikož jej sepsal Petr Damián jakožto programové dílo tento ideál předestírající a jelikož recepce tohoto spisu potvrzuje, že byl pro utváření poustevnického

²⁷¹⁹ Viz PRSKAVEC, *Recepce konceptu papežství v Dictatus papae*, s. 80-84.

²⁷²⁰ Podrobněji viz FOREVILLE, Raymonde. *Lateran I-IV*. Mainz: Matthias Grünewald, 1970 či WOHLMUTH, Josef (ed.). *Dekrete der ökumenischen Konzilien*. Sv. 2: Konzilien des Mittelalters: vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512-1517). Paderborn – München – Wien - Zürich: Ferdinand Schöningh, 2000, s. 187-189 a DUGGAN, Anne J. Conciliar Law, 1123-1215: The Legislation of the Four Lateran Councils. In: HARTMANN, Wilfried – PENNINGTON, Kenneth (eds.). *History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2008, s. 318-366.

²⁷²¹ ROBINSON, *Reform and the Church*, s. 299.

²⁷²² *Concilium Lateranense secundum*, can. 7.

²⁷²³ Viz např. TOKE, Leslie. St. Romuald. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1912 [cit. 13.11.2019]. Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/13179b.htm>.

ideálu zásadní.²⁷²⁴ Obdobně *Život svatého Roberta* vypovídá více o ideálech raných cisterciáků než o samotném Robertovi, do nějž jsou tyto pozdější ideály spíše projektovány: tak například v souladu s cisterciáckým pravidlem přijímání noviců s minimálním věkem patnácti let²⁷²⁵ „náhodou“ dokonale odpovídá Robertově rozhodnutí pro mnišství v patnácti letech²⁷²⁶ apod. Jelikož se tedy hagiografie programově pokoušejí předložit ideál hodný napodobování, tvoří velmi nápomocné prameny pro rekonstrukci v tomto případě zvláště poustevnických a mnišských ideálů.

Obdobně nápomocné pro rekonstrukci ideálů své doby jsou dopisy Bernarda z Clairvaux, zvláště pak obsáhlá korespondence mezi ním a Petrem Ctihodným,²⁷²⁷ zřetelně vyhrocená, plná přehánění a černobílého hodnocení, zejména ze strany Bernarda, jenž expresivně odsuzuje „tradiční“ benediktinské mnišství clunyjské observace jako úpadkové a zpronevěřelé Benediktově řeholi a vychvaluje cisterciácký řád jako takřka jediné skutečné křesťany. Opět by bylo zavádějící zakládat výlučně na této polemice přesvědčení o vztazích mezi clunyjským a cisterciáckým mnišstvím či nekriticky na Bernardově odsudcích hodnocení clunyjské observance.²⁷²⁸ Pro rekonstrukci ideálů nového mnišství se ale jedná o nenahraditelný pramen.

Další klíčové prameny pro rekonstrukci ideálů nového mnišství představují *Malá preambule* a *Listina Boží lásky*. Jak bylo zjištěno díky objevům ve 20. století, oba tyto klasické texty jsou produktem zřejmě opakovaných recenzí, jejich původní znění bylo kratší a v detailech se i odlišují.²⁷²⁹ *Malá preambule* nabízí – jak je zřejmé z textových úprav – idealizovaný popis založení cisterciáckého řádu, včetně několik zásadních dokumentů, jako například papežského privilegia.²⁷³⁰ *Listina Boží lásky* pak postuluje ideální organizaci cisterciáckého řádu, přičemž skutečnost, že jde o ideální podobu, je dostatečně zřejmá již z badatelských zhodnocení, jako například že organizace klášterního svazu cisterciáckého řádu „nestojí na podřízenosti, nýbrž na vzájemné lásce“.²⁷³¹ Opět ovšem platí, že pro účely mé práce není podstatné původní znění těchto dokumentů ani fakt, že realita cisterciáckého řádu jim zdaleka ne vždy plně odpovídala, ale to, že vystihují ideál a že z jejich normativního postavení je zřejmé, že jde o ideál široce akceptovaný.

²⁷²⁴ Srov. např. PHIPPS, Colin. Romuald – Model Hermit: Eremitical Theory in Saint Peter Damian's *Vita beati Romualdi*, chapters 16-27. *Studies in Church History* 22 (1985), s. 65-77.

²⁷²⁵ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 179.

²⁷²⁶ *Vita sancti Roberti* 1,1.

²⁷²⁷ Podrobněji viz KNIGHT, Gillian R. *The Correspondence between Peter the Venerable and Bernard of Clairvaux: A Semantic and Structural Analysis*. Aldershot: Ashgate, 2002.

²⁷²⁸ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 203.

²⁷²⁹ Srov. podrobněji ZAKAR, Polykarp. Die Anfänge des Zisterzienserordens. *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 20 (1964), s. 103-138 či KNOWLES, *Great Historical Enterprises and Problems in Monastic History*, s. 197-222

²⁷³⁰ *Exordium parvum* 14.

²⁷³¹ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 185.

5.1 Kněžský ideál

Rekonstruovat jediný kněžský ideál gregoriánské reformy není snadný úkol, jelikož v jejím průběhu docházelo jednak k vývoji, jednak k názorové rozrůzněnosti jednotlivých jejích klíčových představitelů, velmi názorně již na odlišném hodnocení platnosti, a tudíž i účinnosti svěcení simonistů Petrem Damiánem²⁷³² a Humbertem ze Silvy Candidy.²⁷³³ Mým záměrem na následujících řádcích v žádném případě není detailní sledování vývoje nuancí kněžských ideálů reformní papežské strany, což by samo o sobě vyžadovalo přinejmenším samostatnou monografii. Namísto toho se pokusím o rekonstrukci poněkud abstrahovaného, a tudíž striktně vzato trochu „uměle“ vykonstruovaného kněžského ideálu celého reformního papežství – jelikož pro svůj syntetický charakter v důsledku nepředstavuje zcela přesné vyjádření ideálu žádného z klíčových představitelů reformy, čímž však zároveň umožňuje podle mého přesvědčení věrně vystihnout společný ideál papežské reformy jako takové –, a to v podobě napříč odlišnými vývojovými stádii i názorovými stanovisky přijímaných stěžejních bodů či prvků. Domnívám se totiž, že přes nezanedbatelný vývoj reformních tezí v průběhu 11. a 12. století je možné identifikovat klíčové prvky reformy kléru i ideálu, o jehož dosažení usilovala, napříč zásadními prameny v celém jejím průběhu: od spisů Petra Damiána a Humberta ze Silvy Candidy přes listy Řehoře VII. a prameny z období pontifikátu Urbana II. i dalších „gregoriánských“ papežů až po kánony tří lateránských koncilů, pokoušejících se autoritativně prosadit již zformované a „vyzrálé“ ideály v celé církvi. Tyto ústřední body jsou vymýcení simonie, včetně laické investitury; prosazení výlučné papežské vlády nad celou církví; náprava mravů kleriků, zvláště prosazení celibátu a *vita apostolica* v podobě dle vzoru Augustinovy řehole obnoveného kanovníckého života kléru; a ochrana církevního majetku – to vše v rámci oficiálního programu obnovení církve do její „původní“ svaté a slavné podoby.

První zásadní bod reformy představoval boj proti simonii.²⁷³⁴ Pojem simonie (v češtině někdy označované také jako svatokupectví) je odvozený od postavy Šimona Mága, jenž chtěl podle novozákonního textu od apoštolů za úplaty (προσήνεκεν αὐτοῖς χρήματα) získat moc křtít v Duchu svatém.²⁷³⁵ Skutky apoštolské uvádějí i odpověď apoštola Petra: „Tvé peníze ať jsou ztraceny i s tebou: Myslil sis, že se Boží dar dá získat za peníze! [...] Odvrát se proto od této své ničemnosti a pros Boha; snad ti odpustí...“²⁷³⁶ Z textu je evidentní novozákonní postoj, že touha koupit si „Boží dar“ (δωρεάν τοῦ θεοῦ) je „ničemností“ (κακία), jež nenastane-li

²⁷³² Jakkoli simonii ostře kritizuje, ve své *Liber gratissimus* hodnotí svěcení simonistických kněží jako platná a účinná.

²⁷³³ Humbert ve svých *Libri tres adversus simoniacos* odmítá platnost těchto svěcení a upírá jim účinnost.

²⁷³⁴ K problematice simonie v raně středověké církvi podrobněji viz MEIER-WELCKER, Hans. Die Simonie im frühen Mittelalter: Begriff und Erscheinung in ihrer Entwicklung von der Spätantike bis zum Investiturstreit. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 64 (1952/1953), s. 61-93. Viz také LAUDAGE, *Priesterbild und Reformpapsttum*, s. 73-74.

²⁷³⁵ Sk 8:18-19.

²⁷³⁶ Sk 8:20.22.

pokání, vede k ztracení. Takto odůvodněný zákaz, doplněný později také o odkaz na zmínku o Ježíšově vyhnání kupců z Chrámu,²⁷³⁷ byl aplikován nejprve na peněžní dary kněžím za provedení křtu.²⁷³⁸ Posléze byl – zřejmě kvůli časté praxi uplácení v zájmu obdržení tak žádaného postu v již nezanedbatelně bohaté říšské církvi 4. a 5. století²⁷³⁹ – vztahován i na nabytí církevního úřadu za úplatu, přičemž od 6. století se pro tuto praxi začalo užívat označení „*simoniaca haeresis*“,²⁷⁴⁰ a simonie tak již nebyla vnímána pouze jako neřád, ale přímo jako hereze.²⁷⁴¹ Řehoř I. zároveň položil základ dalšímu rozšíření významu pojmu simonie, když neproblematizuje jen užití peněz, ale i další „taktiky“, včetně úslužnosti,²⁷⁴² což umožnilo vztahovat pojem simonie i na laickou investituru.

V 11. století simonii odsuzovala jak strana císařská (jež však císaře nechápala jako laika, a tudíž v jím prováděné investituře nespatovala problém),²⁷⁴³ tak strana papežská. Shodovaly se, že simonie je „zlým morem“ (*pestis iniqua*) a příčinou úpadku kvality kléru.²⁷⁴⁴ Podle pozdějších gregoriánských reformistů, považujících simonii dokonce za neodpustitelný „hřích proti Duchu svatému“,²⁷⁴⁵ bylo však pro zajištění, že klerici, a zejména biskupové budou vybíráni podle potřebných, zvláště duchovních a morálních kvalit, nikoli podle příbuznosti či z jiných nemístných důvodů, nutné oprostít jejich volbu i investituru od laických zásahů,²⁷⁴⁶ včetně těch císařských. Teprve to přinese skutečnou svobodu církve, nezbytnou pro její obrodu.²⁷⁴⁷ Klíčové pak z tohoto pohledu bylo zbavit císaře vlivu na volbu papeže.²⁷⁴⁸ V plnosti pak ideál v tomto ohledu předložil Urban II. v Clermontu, když tvrdil, že církev bude svobodná od veškeré světské moci (*libera ab omni saculari potestate*) jedině, pokud nebudou biskupové a opati muset panovníkům ani přísahat věrnost.²⁷⁴⁹

²⁷³⁷ Mk 11:15-17.

²⁷³⁸ *Concilium Eliberritanum*, can. 48.

²⁷³⁹ Srov. HIERONYMUS. *Commentariorum in epistulam beati Pauli ad Titum liber unus*, ad Tit 1:5.

²⁷⁴⁰ K pojmu podrobněji viz LECLERCQ, Jean. *Simoniaca Heresis. Studi Gregoriani* 1 (1947), s. 523-530.

²⁷⁴¹ GREGORIUS MAGNUS. *Ep.* 5,53.

²⁷⁴² *Idem. Homiliarum in evangelia libri duo* 1,4.

²⁷⁴³ Simonii ve smyslu přijímání plateb za udělení úřadu podle všeho odmítali a sami nepraktikovali přinejmenším Ota I., Jindřich II., a zejména Jindřich III., podporující kanonické volby, jakkoli nespatořující žádný problém ve své investituře (BERMAN, Constance Hoffman. *Reform and Growth in the Clerical Hierarchy: Introduction*. In: *Idem* [ed.]. *Medieval Religion: New Approaches*. New York – London: Routledge, 2005, s. 96).

²⁷⁴⁴ Viz např. HUGO VIRDUNENSIS. *Chronicon*, ad 1074 či ATTO VERCELLENSIS. *De pressuris ecclesiasticis* 2.

²⁷⁴⁵ LAUDAGE, *Priesterbild und Reformpapsttum*, s. 74, srov. Mt 12:31.

²⁷⁴⁶ Viz WILHELMUS HIRSAUGIENSIS. *Ep. ad Herimanno regi*.

²⁷⁴⁷ Srov. DEUSDEDIT. *Libellus contra invasores et symoniacos et reliquos scismaticos* 1,16.

²⁷⁴⁸ Prvním významným krokem v tomto ohledu byla úprava volebního práva za Mikuláše II., namířená však primárně proti vměšování římské aristokracie (dekret *In nomine Domini*; podrobněji viz KRAUSE, Hans-Georg. *Das Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle im Investiturstreit*. Rom: Abbazia di San Paolo, 1960). Definitivně měla být tato problematika vyřešena na 3. lateránském koncilu, kde první kánon stanoví, že ke zvolení papeže jsou nezbytné dvě třetiny hlasů kardinálů, přičemž „poražená“ třetina se v takovém případě musí podříditi vůli většiny – a s císařskou účastí se již naprosto nepočítalo – (*Concilium Lateranense tertium*, can. 1), světští vládci si ovšem i přes tato opatření našli možnosti ovlivnění volby, přetrvávající až do počátku 20. století (podrobněji viz SUCHÁNEK, Drahomír. *Ius exclusivae: Právo exkluzivity při papežských volbách*. Praha: Aleš Skřivan, 2012).

²⁷⁴⁹ *Decreta claremontensia*, s. 90.

Gregoriánským ideálem tedy bylo, aby nikdo nebyl vysvěcen za peníze,²⁷⁵⁰ ale veškerý klérus aby byl vysvěcen v souladu s kanonickým právem,²⁷⁵¹ aby církevní záležitosti spravovali výlučně klerici, zcela bez vměšování laiků,²⁷⁵² a aby určené duchovní akty (například pohřby) probíhaly bez vyžadování platby za ně.²⁷⁵³ Radikálním projevem těchto ideálů byl zpočátku i mezi reformátory spíše menšinový postoj²⁷⁵⁴ zpochybňující platnost a účinnost svěcení simonistických kněží, formulovaný Humbertem ze Silvy Candidy,²⁷⁵⁵ jemuž zřejmě přitakával i Řehoř VII.,²⁷⁵⁶ jenž však příležitostně neváhal postupovat pragmaticky a za předpokladu podřízení se provinilce papežské autoritě povolit omezené vykonávání úřadu.²⁷⁵⁷ Na rozdíl od Augustinova, dosud přes občasné výtky široce přijímaného pojetí platnosti svátosti při splnění formálních náležitostí samotného rituálu,²⁷⁵⁸ i z Cypriána vycházejícího Humbertova jednoznačného negování platnosti svátosti heretiků (tj. včetně simonistů),²⁷⁵⁹ se tak Řehoř, zdá se, sice přikláněl ke zbavení simonistů kněžství, primárně však platnost a účinnost svěcení podmiňoval podřízeností papeži.²⁷⁶⁰ Kánony lateránských koncilů pak jednotně negují platnost svěcení jak jakéhokoli simonisty,²⁷⁶¹ tak těch, kdo nejsou poslušni papeži.²⁷⁶²

Odhlédneme-li od skutečnosti, že Nový zákon pochopitelně nezná úřad papeže, domnívám se, že je systematicky neformulovaný, ale reálně alespoň Řehořem VII. uplatňovaný postoj, odvozující legitimitu a snad i účinnost prováděných duchovních aktů od podřízenosti nejvyšší církevní autoritě bližší novozákonnímu chápání než Augustinovo mysticky svátostné pojetí, jež se prosadilo ve 4. a 5. století. Nový zákon učení o kněžském svěcení a z něj vyplývající účinnosti svátostných aktů přinejmenším explicitně neobsahuje a radikální gregoriánští reformisté jako Humbert ze Silvy Candidy se v této otázce zaměřují na zpochybnění platnosti svěcení simonistů, nikoli na biblické obhájení svěcení, jež považují za legitimní, jelikož ta nebyla zpochybňována ani protistranou, a nebyl tudíž zásadní důvod je

²⁷⁵⁰ *Concilium Lateranense primum*, can. 1.

²⁷⁵¹ Srov. *ibid.*, can. 3.

²⁷⁵² *Ibid.*, can. 8. Viz také *Concilium Lateranense secundum*, can. 25.

²⁷⁵³ *Ibid.*, can. 24.

²⁷⁵⁴ DISCHNER, Margit. *Humbert von Silva Candida: Werk und Wirkung des lothringischen Reformmönches*. Neuried: Ars Una, 1996, s. 97.

²⁷⁵⁵ HUMBERTUS. *Adversus simoniacos libri tres* 1-2 *passim*. Viz např. *ibid.* 1,13.

²⁷⁵⁶ Podle anonymní *Vita Iohannis Gualberti* se Řehoř VII. různě postavil na stranu radikálních mnichů odmítajících platnost svěcení udělených simonisty ve sporu o florentského biskupa (*Vita Iohannis Gualberti* 5; za věrohodný popis sporu v tomto anonymním díle hodnotí GOEZ, Werner. *Reformpapsttum, Adel und monastische Erneuerung in der Toscana*. In: FLECKENSTEIN, Josef [ed.]. *Investiturstreit und Reichsverfassung*. Sigmaringen: Thorbecke, 1973, s. 233, pozn. 162). Srov. také BERTHOLDUS. *Annales*, ad anno 1078 (citující Řehořova slova na synodě roku 1079).

²⁷⁵⁷ Viz případy Dionisia z Piacenzy, jemuž bylo *pro necessitate* povoleno biřmování (GREGORIUS VII. *Ep.* 1,77), či Wenera ze Štrasburku (*ibid.*).

²⁷⁵⁸ Srov. GOEZ, *Kirchenreform und Investiturstreit*, s. 67.

²⁷⁵⁹ K analogii mezi tezími Humbertovými a Cypriánovými viz MATĚJEK, *Humbert ze Silvy Candidy*, s. 143-144.

²⁷⁶⁰ Srov. také GREGORIUS VII. *Dictatus papae*, c. 26.

²⁷⁶¹ *Concilium Lateranense secundum*, can. 1 či *Concilium Lateranense tertium*, can. 7.

²⁷⁶² Srov. např. *Concilium Lateranense primum*, can. 5, *Concilium Lateranense secundum*, can. 30 či *Concilium Lateranense tertium*, can. 2.

hájit. Pokud se však pokusím o aplikování novozákonního učení ve prospěch tohoto konceptu, domnívám se, že odvození platnosti svěcení od poslušnosti nejvyšší církevní autoritě v zásadě odpovídá Novým zákonem postulované zákonitosti svěcení moci a autority,²⁷⁶³ tj. tomu, že jedinci je vyšší autoritou svěřena moc a pracomoc k disponování pouze za předpokladu podřízenosti této vyšší autoritě,²⁷⁶⁴ a není obtížné v něm poměrně snadnou konstrukcí nalézt paralelu k principu Božího vyvolení apoštolů (tj. v tomto pojetí papežů), určených k tomu, „aby... vyvolené [tj. v tomto pojetí oproti novozákonnímu zahrnutí všech křesťanů pouze kleriky] dokonale připravili k dílu služby – k budování Kristova těla [tj. celé církve]“.²⁷⁶⁵

Na nevhodnosti svatokupectví se teoreticky shodují klíčoví zástupci obou znesvářených stran a v zásadě v tomto ohledu není pochyb o tom, že korupční jednání provázející nabývání církevních úřadů představovalo zásadní nešvar a touha po jeho odstranění pak znamenala kvalitativní posun i přiblížení prvotním církevním ideálům, jakkoli i téma simonie bylo pochopitelně diferenciovanejší. V případě gregoriánského tažení proti laickému vměšování do církevních záležitostí je již potřeba rozlišovat období předkonstantinovské a éru po konstantinovském obratu, vnímanou gregoriánským papežstvím jako „zlatý věk“ křesťanství a předkládanou jako vzor.²⁷⁶⁶ Dobou starověké říšské církve však nelze přesvědčivě odmítnutí laického vměšování podložit, naopak, císařové s Konstantinem Velikým v čele se domnívali být – obdobně jako později germánští králové a karolinští, a zejména otonsko-sálští císařové – hlavou „své“ církve. Obdobím před konstantinovským obratem je naopak těžko možné argumentovat ve prospěch odmítnutí laických zásahů, jelikož kategorie kléru a laiků dosud nebyly jasně vymezené a reálně se takřka nevyskytovali vlivní křesťanští jedinci, kteří by si nárokovali právo zasahovat do církevních záležitostí, ale zároveň nedrželi žádný církevní úřad. Snaha zhodnotit, zda odmítnutí laického vměšování gregoriánským papežstvím představovalo přiblížení či vzdálení se od prvotních církevních ideálů tak je v důsledku marná, respektive irelevantní.

Otázka nejvyšší církevní autority je druhým klíčovým bodem reformního programu gregoriánského papežství, a to nejen pro problematiku kněžství. Přinejmenším první fázi sporu mezi reformním papežstvím a císařstvím si troufám zhodnotit jako boj o to, kdo má mít v církvi hlavní slovo, zhmotněný v podobě sporu o investituru. „Gregoriánský“ nárok výlučné a absolutní papežské vlády nad církví byl formulován a uplatňován již během pontifikátu Lva IX.

²⁷⁶³ Viz Mt 8:9 (viz jednoznačně kladné hodnocení tohoto pojetí v následujícím verši).

²⁷⁶⁴ Viz také novozákonní chápání autority v rodině: muži je Bohem svěřena autorita nad ženou, za předpokladu, že je sám dobrovolně podřízen autoritě Boží, srov. 1Kor 11:3.

²⁷⁶⁵ Ef 4:11-12.

²⁷⁶⁶ Srov. např. GREGORIUS VII. *Ep.* 8,1. Viz také ROBINSON, *Reform and the Church*, s. 284-286.

Papež je podle Lva tím, kdo soudí všechny v církvi, jej však nikdo soudit nemá právo.²⁷⁶⁷ Papežské postavení jediného představeného celé církve (*solus Romanae sedis pontifex universalis ecclesiae primus esset et apostolicus*), jemuž se všichni v církvi zodpovídají, pak Lev IX. manifestoval roku 1049 v Remeši nejen prosazením reformních kánonů a postavením se do čela církevní reformy bez účasti císaře, ale také sesazením či exkomunikováním četných biskupů a opatů.²⁷⁶⁸ Teoreticky papežský primát zdůvodnili a obhájili zejména Petr Damián a Humbert ze Silvy Candidy, a to rozvinutím novozákonních petrovských textů (obzvláště slavných veršů z 16. kapitoly Matoušova evangelia),²⁷⁶⁹ odvoláním na *Konstantinovu donaci*²⁷⁷⁰ a ztotožněním papeže, apoštola Petra a římské církve, respektive nerozlišováním mezi nimi.²⁷⁷¹ Naopak papeži konkurující tituly i postavení byly všem ostatním, kdo si troufli si je nárokovat, upřeny: jak konstantinopolskému patriarchovi,²⁷⁷² tak císaři.²⁷⁷³ Císař byl navíc gregoriánskými reformisty prohlášen za laika²⁷⁷⁴ a byla mu jasně určena jeho role:²⁷⁷⁵ chránit a podporovat církev v podřízenosti papeži,²⁷⁷⁶ jelikož duchovní moc má vládnout nad tou tělesnou.²⁷⁷⁷ Světské moci sice „není upřeno“ (*non negamus*) právo vykonávat na svém území spravedlnost, má se tak však díť v konzultaci s episkopátem.²⁷⁷⁸

Unikátnost papežské autority, svrchované nad celou církví, byla následně pevně zakomponována do papežského zákonodárství²⁷⁷⁹ a chápána silně monarchicky:²⁷⁸⁰ Urban II. římskou církev (a tudíž papeže) označuje již nejen jako „matku“, ale jako „matku a kníže všech církví“.²⁷⁸¹ Od všech křesťanů se napříště očekává naprostá poslušnost papeži: postavení biskupů vůči papeži Řehoř VII.²⁷⁸² přirovnává k postavení vojáka vůči světskému panovníkovi.²⁷⁸³ Již od roku 1053 tak papežové požadovali, aby se všichni arcibiskupové dostavili osobně pro palium a před jeho obržením slíbili papeži věrnost,²⁷⁸⁴ přičemž Urban II.

²⁷⁶⁷ LEO IX. *Ep.* 100.

²⁷⁶⁸ COWDREY, *The Structure of the Church*, s. 265.

²⁷⁶⁹ Mt 16:18-19. Např. LEO IX. *Ep. ad Michaellem Constantinopolitanum patriarcham adversus eis et Leonis Achridani episcopi inauditas praesumptiones et nimias vanitates* 6-7.

²⁷⁷⁰ MATĚJEK, *Humbert ze Silvy Candidy*, s. 154-158.

²⁷⁷¹ Srov. např. PETRUS DAMIANUS. *Ep.* 57.

²⁷⁷² Viz např. LEO IX. *Ep. ad Michaellem Constantinopolitanum patriarcham adversus eis et Leonis Achridani episcopi inauditas praesumptiones et nimias vanitates* 9.

²⁷⁷³ Podle Řehoře VII. disponoval i ten nejnížší klerik větší spásnou mocí než všichni císaři a králové dohromady (HEER, *Evropské duchovní dějiny*, s. 92).

²⁷⁷⁴ Viz např. GREGORIUS VII. *Ep.* 3,10 (ad Henricum regem Romanorum).

²⁷⁷⁵ Srov. HUMBERTUS. *Adversus simoniacos libri tres* 3,9. K postoji k císaři i knížatům konkrétně v případě Řehoře VII. podrobněji viz BLUMENTHAL, *Gregor VII.*, s. 290-298.

²⁷⁷⁶ Viz HUMBERTUS. *Adversus simoniacos libri tres* 3 *passim*, např. 3,15 či 3,29. Srov. také WILHELMUS HIRSAUGIENSIS. *Ep. ad Herimanno regi*.

²⁷⁷⁷ Srov. HUMBERTUS. *Adversus simoniacos libri tres* 3,21.

²⁷⁷⁸ *Concilium Lateranense secundum*, can. 20.

²⁷⁷⁹ Srov. např. *Diversorum patrum sententie, sive, Collectio in LXXIV titulos digesta*, tit. 1-2 či URBANUS II. *Ep.* 27.

²⁷⁸⁰ Srov. např. GREGORIUS VII. *Ep.* 2,52.

²⁷⁸¹ URBANUS II. *Ep.* 10.

²⁷⁸² Podrobněji k Řehořovu chápání vztahu mezi papežstvím a episkopátem viz BLUMENTHAL, *Gregor VII.*, s. 220-248.

²⁷⁸³ GREGORIUS VII. *Ep.* 3,4.

²⁷⁸⁴ Podrobněji viz GOTTLÖB, Theodor. *Die kirchliche Amtseid der Bischöfe*. Bonn: Grüner, 1936, s. 21-24.

později postuloval, že biskupové a opati by měli být zproštěni povinnosti přísahat věnost světským panovníkům.²⁷⁸⁵ Papežové uskutečňovali svou vládu nad církví jednak prostřednictvím striktněji strukturovaného a dodržovaného systému poslušnosti v hierarchickém uspořádání papež – arcibiskup – biskup – nižší klérus,²⁷⁸⁶ jednak prostřednictvím papežských legátů,²⁷⁸⁷ nadřazených nyní dokonce i nad arcibiskupy a disponující papežským právem například sesazovat biskupy.²⁷⁸⁸ Dále také centralizací církevního soudnictví, tj. tím, že se kdokoli v církvi směl odvolat k papeži, přičemž jeho soud měl být nadřazen nad jakýkoli jiný,²⁷⁸⁹ a prohřešky proti kanonickému právu (*maiores causae*) měl vždy soudit papež,²⁷⁹⁰ což záhy vedlo k nutnosti vzniku funkční kurie, na niž jsou posléze mnohé případy delegovány.²⁷⁹¹ A nakonec pomocí papeži svolávaných koncilů, zejména těch lateránských.

Ztělesněním gregoriánského ideálu papežské nadřazenosti nade všemi křesťany je *Papežský diktát* Řehoře VII. Podle tohoto dokumentu má být papežova moc absolutní: on jediný by měl smět disponovat císařskými insigniemi,²⁷⁹² a mít tudíž právo sesazovat i císaře,²⁷⁹³ jemu by měla všechna světská knížata líbat nohy.²⁷⁹⁴ On jediný měl mít právo „podle toho, jak je to v daném čase potřebné“ (*pro temporibus necessitate*), tj. v důsledku dle vlastního uvážení, sloučit či rozdělit biskupství i další církevní instituce,²⁷⁹⁵ sesazovat i navrátit do úřadu biskupy,²⁷⁹⁶ a to i bez svolání synodu,²⁷⁹⁷ přeložit biskupy, kam uzná za vhodné,²⁷⁹⁸ i světit a ustanovit kleriky na jakémkoli místě.²⁷⁹⁹ Jeho souhlasem má být podmíněn všeobecný koncil,²⁸⁰⁰ stejně jako změny kanonického práva.²⁸⁰¹ Jednoduše řečeno by papež podle Řehoře VII. měl v církvi mít právo rozhodovat o všem a ratifikace čehokoli podstatného by měla být podmíněna jeho souhlasem. Jakékoli jeho rozhodnutí by zároveň nemělo být možné odvolat, leda jím samotným,²⁸⁰² přičemž jeho rozhodnutí by měla být pro všechny závazná – pokud například papež někoho exkomunikuje, nikdo by s ním neměl přebývat ani ve stejném domě²⁸⁰³

²⁷⁸⁵ *Decreta claremontensia*, s. 90.

²⁷⁸⁶ Viz například *Concilium Lateranense primum*, can. 18 o vztahu nižších kleriků vůči biskupovi.

²⁷⁸⁷ Podrobněji viz např. BLUMENTHAL, *Gregor VII.*, s. 202-219.

²⁷⁸⁸ *Dictatus papae*, c. 4.

²⁷⁸⁹ Srov. *ibid.*, c. 20.

²⁷⁹⁰ *Ibid.*, c. 21.

²⁷⁹¹ SERVATIUS, Carlo. *Paschalis II. (1099-1118): Studien zu seiner Person und seiner Politik*. Stuttgart: Hiersemann, 1979, s. 68.

²⁷⁹² *Dictatus papae*, c. 8.

²⁷⁹³ *Ibid.*, c. 12.

²⁷⁹⁴ *Ibid.*, c. 9.

²⁷⁹⁵ *Ibid.*, c. 7.

²⁷⁹⁶ *Ibid.*, c. 3.

²⁷⁹⁷ *Ibid.*, c. 25.

²⁷⁹⁸ *Ibid.*, c. 13.

²⁷⁹⁹ *Ibid.*, c. 14.

²⁸⁰⁰ *Ibid.*, c. 16.

²⁸⁰¹ *Ibid.*, c. 17.

²⁸⁰² *Ibid.*, c. 18.

²⁸⁰³ *Ibid.*, c. 6.

– a ten, kdo s nimi nesouhlasí, by měl být vyloučen z církve,²⁸⁰⁴ jelikož se papež nikdy nemýlí a nezmýlí.²⁸⁰⁵ Papež by měl být z titulu svého úřadu (respektive *meritis beati Petri*) považován za světce,²⁸⁰⁶ jeho jméno má být považováno za unikátní²⁸⁰⁷ a jediné připomínáno při mši,²⁸⁰⁸ jen on by měl mít právo zvat se „univerzálním“.²⁸⁰⁹

Gregoriánské papežství se v problematice vztahu mezi světskou a církevní mocí, respektive v otázce papežské vlády nad církví vydalo do dosud do značné míry „neprobádaných“ vod, a to nejen svými ideály, ale i skutečnými výsledky, zejména pokud mu přiznáme jako výsledný úspěch i vrchol středověké papežské moci v podobě pontifikátu Inocence III. na přelomu 12. a 13. století. Své nároky se pokoušelo legitimizovat zejména odkazy na fungování církve ve 4. – 6. století,²⁸¹⁰ mnohdy ovšem vyloženě účelově a historické realitě neodpovídajícím způsobem,²⁸¹¹ což bylo jeho argumentaci již dobovými kritiky vytýkáno.²⁸¹² Počátky teze o papežském primátu lze objektivně sledovat již v rané církvi²⁸¹³ a nejpозději od pontifikátu Lva I.²⁸¹⁴ již zůstávala prakticky trvalou součástí jak sebeporozumění římských biskupů, tak nazírání na ně okolím, jakkoli v závislosti na aktuální papežské moci s rozdílnou intenzitou.²⁸¹⁵ Vztah mezi mocí křesťanského panovníka, zejména císaře, a církví, respektive papežem, ovšem takto přímočaře v pozdním starověku ani raném středověku formulován nebyl. Gregoriánské papežství se sice skutečně mohlo opřít o Gelasiovu nauku o dvou mečích,²⁸¹⁶ a zvláště o Ambrože a jeho úspěšné káznění císaře Theodosia I.,²⁸¹⁷ reálně však Gelasiova nauka neodrážela jeho aktuální realitu, ale spíše osobní ideál,²⁸¹⁸ který zdaleka nebyl okamžitě a široce akceptován, v případě Ambrože se jednalo o takřka jediný opravdu výrazný a razantní projev nadřazenosti církevní moci, provedený navíc milánským biskupem bez účasti biskupa římského, oproti četným zásahům mnoha vladařů do církevních záležitostí:

²⁸⁰⁴ *Ibid.*, c. 26.

²⁸⁰⁵ *Ibid.*, c. 22. Výslovně je řeč o tom, že se nikdy nezmýlíla a nezmýlí „římská církev“ (*Romana ecclesia*), kterou však gregoriánské papežství plně ztotožňuje s osobou papeže (srov. např. PETRUS DAMIANUS. *Ep.* 57).

²⁸⁰⁶ *Dictatus papae*, c. 23.

²⁸⁰⁷ *Ibid.*, c. 11.

²⁸⁰⁸ *Ibid.*, c. 10.

²⁸⁰⁹ *Ibid.*, c. 2.

²⁸¹⁰ ROBINSON, *Reform and the Church*, s. 284–286.

²⁸¹¹ Názorným příkladem může být argumentace domnělou dobrovolnou podřízeností císaře Konstantina biskupské moci, GREGORIUS VII. *Ep.* 8,21. Nebo také tvrzením, že Řehoř I. rozhodl, že králové, kteří přestoupí nařízení apoštolského stolce, by měly přijít o svou vládu (*ibid.*).

²⁸¹² Srov. např. PETRUS CRASSUS. *Defensio Heinrici IV. regis* 7.

²⁸¹³ K problematice utváření papežského primátu v rané církvi viz např. DUNN, Geoffrey D. *Cyprian and the Bishops of Rome: Questions of Papal Primacy in the Early Church*. Strathfield, NSW: St. Pauls, 2007.

²⁸¹⁴ K papežskému primátu v pojetí Lva I. viz ULLMANN, Walter. Leo I and the Theme of Papal Primacy. *The Journal of Theological Studies* 11/1 (1960), s. 25–51.

²⁸¹⁵ Stručný úvod k dějinám papežského primátu (podávaný z katolické perspektivy) viz McPARTLAN, Paul. *A Service of Love: Papal Primacy, the Eucharist and Church Unity*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2013. Důkladnější dějiny papežského primátu (opět z katolické perspektivy) viz SCHATZ, Klaus. *Dějiny papežského primátu*. Brno: CDK, 2002.

²⁸¹⁶ Viz GELASIUS I. *Ep.* 8.

²⁸¹⁷ Viz AURELIUS AMBROSIUS. *Ep.* 41,26–28.

²⁸¹⁸ GOEZ, *Kirchenreform und Investiturstreit*, s. 77.

od Konstantina, popis jehož působení z pera Eusebiova,²⁸¹⁹ byť přinejmenším jednostranně oslavný,²⁸²⁰ dává zřetelně tušit, že si mu zřejmě nikdo v církvi naprosto netroufal odporovat, přes další starověké císaře svolávající kupříkladu ekumenické koncily, po germánské panovníky, chápající podobně jako císaři církev na svém území za „svou“ a dle toho s ní jednající.²⁸²¹ Přes papežské deklarace nelze považovat gregoriánské nároky nadřazenosti církevní moci nad křesťanskou světskou mocí za přiblížení se ani praxi pozdně starověké církve.

V případě snahy o komparaci s praxí a chápáním církve prvotní pak narážíme na nemožnost relevantního zhodnocení. Novozákonní texty totiž jednak v očekávání brzké parusie,²⁸²² jednak vzhledem k realitě častějšího nepřátelství či přinejmenším podezření státní moci vůči křesťanství²⁸²³ nic jako křesťanskou světskou moc s ambicemi zasahovat do církevního dění neznají. Stejně tak Nový zákon nezná ani instituci papežství. Vrcholnou autoritou se z některých míst zdá být zprvu „kolegium“ Dvanácti,²⁸²⁴ později trojice apoštol Petr, apoštol Jan a Ježíšův bratr Jakub.²⁸²⁵ I o Petrovi však novozákonní text zmiňuje, že se mu dostalo jednak napomenutí od apoštola Pavla,²⁸²⁶ jednak že se obával jedinců z Jakubova okruhu.²⁸²⁷ Pavel sice měl napomenout Petra, sám se však při návratu do Jeruzaléma podvolit jeruzalémským presbyterům, zřejmě pod vedením Jakuba.²⁸²⁸ Z novozákonních textů by se jako nejpravděpodobnější snad dala rekonstruovat ústřední role Jakuba,²⁸²⁹ omezená však dost možná pouze na židokřesťany či oblast Palestiny. Tomu, že by Jakub zastával pozici nadřazenou celé církvi, se zdá odporovat absence dalších zmínek o důležitosti jeho role pro celek církve. Zdá se přesvědčivé, že v prvotní církvi neexistoval úřad, v němž by v jediné osobě byla kumulována moc analogická postavení papežů prosazovanému gregoriánskou reformou, zároveň však podle mého názoru není možné zcela přesvědčivě prokázat, že by samotné kumulování vedení celé církve do jediné pozice (papeže) jednoznačně odporovalo dikci Nového zákona. Za zmínku ovšem stojí, že přímá autorita nad jednotlivými místními církvemi se zdá být v prvotní církvi daná spíše na základě „zásluh“, tj. ten, kdo danou církev založil či

²⁸¹⁹ Viz V. Constantini.

²⁸²⁰ BARNES, *Constantine and Eusebius*, s. 267.

²⁸²¹ Stručně a souhrnně např. GOEZ, *Kirchenreform und Investiturstreit*, s. 77-79.

²⁸²² K eschatologickému podmínění prvocírkevní eklesiologie viz např. SMOLÍK, *Kristus a jeho lid*, s. 16-17.

²⁸²³ K napětí mezi církví a světskou mocí srov. zejm. novozákonní *Knihu zjevení*.

²⁸²⁴ Viz zejm. Sk 6:2-3, srov. také např. Sk 1:20-26, 5:2 či 8:1.

²⁸²⁵ Gal 2:9.

²⁸²⁶ Gal 2:14.

²⁸²⁷ Gal 2:12.

²⁸²⁸ Sk 21:17-18.23-24. Viz také BRUCE, Frederick Fyvie. *The Acts of the Apostles: Greek Text with Introduction and Commentary*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1990, s. 444-447.

²⁸²⁹ Kromě již uvedené zmínky o obavách apoštola Petra před jedinci z Jakubova okruhu viz také např. Sk 12:17, 15:13, 21:18, 1Kor 15:7 i první pozici ve výčtu „sloupů církve“ v Gal 2:9. Srov. také RYŠKOVÁ, *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 370.

se o ni nejvíce staral, ten nad ní disponuje autoritou.²⁸³⁰ Odklon od prvocírkevních ideálů pak spočívá v tom, že v gregoriánském pojetí vyplývá „charisma“ papeže, včetně implicitně postulované svatosti a neomylnosti, prostě z titulu úřadu.

Gregoriánští reformátoři a jejich pokračovatelé se stavěli do pozice těch, kdo usilují o zvýšení kvality kléru.²⁸³¹ Toto své snažení, zasahující v průběhu 11. a 12. století do takřka každé oblasti života kléru, zaměřili zejména trojím směrem: Předně k odstranění simonie, včetně laické investitury, dále snahou o plošné prosazení povinného celoživotního celibátu pro kleriky a za třetí úsilím o normatizování života kléru v podobě života kanovníckého. V případě prvního bodu (odstranění simonie) zde již postačí konstatování, že v odstranění laické investitury, respektive obecně simonie spatřovali základní předpoklad ke splnění vytčeného cíle napravit klérus.²⁸³² Jen tak mohli prý být kandidáti svěcení vybíráni primárně podle duchovních kvalit, nikoli proti úplatě, ani podle příbuznosti,²⁸³³ oficiálním omezením byl v tomto ohledu pouze požadavek počestného početí kandidáta z manželského lože.²⁸³⁴ Ideálem byl jedinec morálně i inteligenčně způsobilý:²⁸³⁵ každý kněz,²⁸³⁶ a tím spíše biskupové by měli svým životem jít příkladem, měl by být vzdělaný, schopný pastorační péče.²⁸³⁷ S tímto cílem laterány stanovují minimální věk pro svěcení, respektive nabytí jednotlivých církevních úřadů,²⁸³⁸ v případě biskupství na třicet let.²⁸³⁹ I stanovení minimálního věku nabytí úřadu má své dřívější paralely,²⁸⁴⁰ přesto však zůstává jedním z nejnovatивnějších výnosů pro tuto problematiku. Přes dílčí specifika lze totiž konstatovat, že gregoriánský ideál kněze se v těchto základních rysech zásadně neliší od ideálů dřívějších: církevní služebník měl být morálně kvalitní, vzdělaný, disponovat vůdcovskými schopnostmi, neměl by být simonista ani simonistou vysvěcený a měl být pevně „zakotven“ v církevní hierarchii. S novou intenzitou bylo zdůrazňováno to, co samo o sobě nebylo vyloženo novinkou,²⁸⁴¹ a totiž aby v rámci svého zakotvení v církevní hierarchii byl podřízen papeži.

Novinkou nebyl ani druhý nejvýraznější požadavek na kněží vedle podřízenosti papeži a jím řízené hierarchii církevní moci, tj. celibát. Z analýzy kněžského ideálu v době od

²⁸³⁰ Viz zejm. 1Kor 4:11-21, zejm. v. 14-15 a 21.

²⁸³¹ Ke gregoriánskému úsilí o reformu kléru viz zejm. LAUDAGE, *Priesterbild und Reformpapsttum*, s. 123-318.

²⁸³² Viz WILHELMUS HIRSAUGIENSIS. *Ep. ad Herimanno regi*. Srov. také HUGO VIRDUNENSIS. *Chronicon*, ad 1074 či ATTO VERCELLENIS. *De pressuris ecclesiasticis* 2.

²⁸³³ *Concilium Lateranense secundum*, can. 16.

²⁸³⁴ *Concilium Lateranense tertium*, can. 3.

²⁸³⁵ *Ibid.*

²⁸³⁶ Srov. *Concilium Lateranense secundum*, can. 4.

²⁸³⁷ Srov. *Concilium Lateranense tertium*, can. 3.

²⁸³⁸ *Ibid.*

²⁸³⁹ *Ibid.*

²⁸⁴⁰ Viz např. výše zmíněné kánony ravenenské a pavijské synody z let 1014 a 1022.

²⁸⁴¹ Srov. např. intenzivní úsilí Bonifáce podřídit římskému biskupovi episkopát franské říše.

konstantinovského obratu po gregoriánskou reformu je patrné, že nejpozději od 4. století se na Západě významně prosazoval ideál, podle kterého se měli klerici po vzoru starozákonních kněží pro zachování rituální čistoty zříci sexuálního života – pokud byli již před svěcením ženatí, žít s manželkou „jako se sestrou“, pokud byli v okamžiku svěcení svobodní, zachovávat celoživotní dobrovolný celibát – a pro vyhnutí se podezření i pokušením se vyhýbat přebývání s cizími ženami, jakkoli reálná praxe byla těmto ideálům často vzdálená. Z Pavlových slov v 7. kapitole *První epištoly Korintským*²⁸⁴² je dále zřejmé, že původ vnímání celibátu jako ideálu je ještě starší. Novinkou v 11. století nebyl ani Pavlovi již ovšem zcela cizí²⁸⁴³ požadavek dodržování celibátu všemi církevními služebníky, ale spíše ochota plnění tohoto předpisu vymáhat a úspěšnost jeho prosazení, jakkoli ani v této době samozřejmě nebyla zdaleka stoprocentní. I argumentace pro povinnost celibátu byla v 11. a 12. století zčásti shodná: cílem mělo být oficiálně primárně zajištění rituální čistoty.²⁸⁴⁴ Nepřekvapí proto, že lateránské koncily, prosazující již rozvinutý program reformy, do značné míry opakovaly dříve známá doporučení a nařízení, nyní ovšem s autoritativně formulovanou platností pro celou církev: klerikům byl zakázán konkubinát²⁸⁴⁵ a předepsán celibát,²⁸⁴⁶ výslovně zakázáno jim bylo obcovat s jakoukoli ženou,²⁸⁴⁷ ale i například příliš časté navštěvování ženských klášterů.²⁸⁴⁸ Pokud klerik neuposlechl a celibát nedodržoval, měl být od své manželky oddělen a potrestán.²⁸⁴⁹ Druhý lateránský koncil dokonce přikazoval ignorovat mše kněží nedodržujících celibát,²⁸⁵⁰ což nejlépe potvrzuje novou razanci prosazování celibátu v této době. Za nový argument gregoriánské reformy nelze označit ani ohled na ochranu církevního majetku²⁸⁵¹ před nároky kněžských potomků a přílišnou provázaností některých úřadů s místními rody, když některé stolce obsadil jediný rod na vícero generací.²⁸⁵²

Vyžadování celibátu kleriků i striktní zákaz jejich přebývání s cizími ženami v jedné domácnosti ovšem hrozil přinést i nemalé komplikace: nejen v otázce dodržování pohlavní čistoty kněží, ale také v praktických životních potřebách, na jejichž zajištění v minulosti klerici pochopitelně využívali ženy.²⁸⁵³ Řešení této komplikace gregoriánské papežství spatřovalo

²⁸⁴² Viz zejm. 1Kor 7:7a.

²⁸⁴³ Srov. 1Kor 7:7b.

²⁸⁴⁴ CHEATHAM, „Let Anyone Accept This Who Can“, s. 92-93.

²⁸⁴⁵ *Concilium Lateranense tertium*, can. 11.

²⁸⁴⁶ *Concilium Lateranense primum*, can. 21.

²⁸⁴⁷ *Ibid.*, can. 7.

²⁸⁴⁸ *Concilium Lateranense tertium*, can. 11.

²⁸⁴⁹ *Concilium Lateranense secundum*, can. 7.

²⁸⁵⁰ *Ibid.*

²⁸⁵¹ Přítomný již v reformních snahách synodů 10. a 11. století, zejm. v Goslaru roku 1019 a Pavii roku 1022, viz GOEZ, *Kirchenreform und Investiturstreit*, s. 75.

²⁸⁵² *Ibid.*

²⁸⁵³ Srov. MATĚJEK, Marek. „Nemo militans Deo implicat negotiis saecularibus“: Krize duchovního stavu v době hospodářského rozmachu středověké společnosti. *Studia Trebicensia* 1/1 (2011), s. 78-92 či GOEZ, *Kirchenreform und Investiturstreit*, s. 68-69.

v obnovení společného kanovníckého života kleriků, umožňujícího jak určitou míru vzájemného dohledu pro pojištění dodržování pravidel pohlavní čistoty i jiných morálních předpisů, tak potřebnou spolupráci kleriků při zajišťování životních potřeb.²⁸⁵⁴ Kanovníký život, jenž se po kolapsu karolinské říše dočkal úpadku, prožíval již před vypuknutím gregoriánské reformy vlnu obnovy,²⁸⁵⁵ přičemž již za Jindřicha II. například kanovníci v Bamberku zachovávali pravidla nad rámec *Cášských kanovníckých statut*, když se ve snaze o obnovu *vita apostolica* zřekli soukromého vlastnictví a žili ze společného majetku.²⁸⁵⁶ Papežství se tématu kanovníků věnovalo již roku 1059 na římské synodě za papeže Mikuláše II., kdy byli kanovníci napomenuti k obnově společného života i ke zřeknutí se soukromého vlastnictví.²⁸⁵⁷ Papežská reforma přijala koncept kanovníckého života kléru natolik za svůj,²⁸⁵⁸ že očividným, byť nedosažitelným ideálem bylo, aby jako kanovníci žili všichni klerici – v rámci Říma se o jeho prosazení neúspěšně pokoušel Řehoř VII.,²⁸⁵⁹ Anselm II. z Luccy se pro pokus o donucení kleriků své kapituly k *vita apostolica* dočkal dokonce vyhnání ze své diecéze.²⁸⁶⁰ Zásadní pro kanovníckou reformu ovšem bylo úsilí, které prosazení kanovníckého života kléru věnoval Urban II.²⁸⁶¹

Vedle úsilí o organizování pokud možno všech kleriků v duchu kanovníckých kolegií probíhaly snahy o reformu těch již stávajících. Vzhledem k neuskutečnitelnosti reformy všech kanovníků byly definovány dva typy: ten, jenž se nezřekl soukromého majetku a nepodřídil reformovaným pravidlům kanovníckého života, byl napříště označován jako kanovník sekulární (*canonicus saecularis*), ideál však představoval takzvaný kanovník řeholní (*canonicus regularis*), žijící ve společenství kleriků bez soukromého majetku, a napodobující tak podle gregoriánských reformistů život prvotní jeruzalémské církve. *Cášská kanovníká statuta* byla shledána nevyhovujícími a pro své povolení soukromého majetku nedostatečně napodobujícími apoštolský vzor, příčina úpadku kanovníckého života²⁸⁶² byla spatřována ve

²⁸⁵⁴ *Ibid.*

²⁸⁵⁵ Viz např. ERKENS, Die Kanonikerreform in Oberlothringen, s. 1-43. Srov. také MORRIS, Colin. *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*. Oxford: Clarendon Press, 1989, s. 75 či GOEZ, *Kirchenreform und Investiturstreit*, s. 69-72.

²⁸⁵⁶ *Ibid.*

²⁸⁵⁷ Nikolai II. *synodica generalis*, can. 4; Nikolai II. *synodica ad Gallos, Aquitanos, Vascones*, can. 2. Podrobněji viz BLUMENTHAL, *Gregor VII.*, s. 98-119.

²⁸⁵⁸ „Kampaň za obnovu pospolitého života a uvalení klášterního režimu na významnou část duchovenstva byla úzce provázána s cíli gregoriánské reformy.“ (LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 161).

²⁸⁵⁹ ROBINSON, *Reform and the Church*, s. 280.

²⁸⁶⁰ KITTEL, Erich. Der Kampf um die Reform des Domkapitels in Lucca im 11. Jahrhundert. In: SANTIFALLER, Leo (ed.). *Festschrift A. Brackmann: Dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern*. Weimar: H. Böhlau, 1931, s. 220-235.

²⁸⁶¹ K Urbanovi II. a kanovníké reformě viz FUHRMANN, Horst. *Papst Urban II. und der Stand der Regularkanoniker*. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1984.

²⁸⁶² Gregoriánští reformisté hodnotili předreformní kanovníký život velmi negativně, a to přesto, že v jeho rámci již před římskou synodou roku 1059 probíhalo hnutí obnovy výjimečně dokonce překonávající tzv. *Cášská kanovníká statuta* směrem k *Augustinově řeholi*, viz HOWE, *The Nobility's Reform*, s. 337 a MORRIS, *The Papal Monarchy*, s. 75.

vměšování světské moci, konkrétně císaře Ludvíka Pobožného.²⁸⁶³ Řeholí řeholních kanovníků se tak stala *řehole Augustinova*,²⁸⁶⁴ přičemž Urban II. prohlašoval, že kanovnícký život podle této řehole představuje stejně hodnotný pandán k životu mnišskému,²⁸⁶⁵ a kupříkladu Jan z Ceseny již kanovnícký stav hodnotil vzhledem k jeho kněžské službě ostatním křesťanům při „mnišském“ osobním životě za nadřazený mnišství a nejvíce odpovídající Kristově vůli.²⁸⁶⁶

Spektrum podoby augustiniánských kanovníckých ústavů bylo poměrně široké, nejvýznamnější členění však představuje dělení na *ordo antiquus*, tradičnější a umírněnější observanci, a *ordo novus*, zastávající striktnější podobu chudoby, zdůrazňující manuální práci,²⁸⁶⁷ a provádějící tak vlastně určitou syntézu poustevnických a kanovníckých ideálů, jehož nejvýznamnějším představitelem byl řád premonstrátský: „Pro Norberta... *vita apostolica* znamenal spojení pospolitého života uspořádaného kolem ideálu asketické chudoby s aktivní rolí misionáře-kazatele,²⁸⁶⁸ významnou roli zastávala také liturgická činnost, zejména denní slavení eucharistie.²⁸⁶⁹ První řádová statuta ovšem sepsal Hugo z Fosses, jenž Norbertovu orientaci na „apoštolskou“ činnost upozadil ve prospěch života kontemplativního.²⁸⁷⁰ *Ordo antiquus* a *ordo novus* vzájemně dlouhodobě soupeřily o pozici věrnějšího vystihnutí apoštolského spojení společného života, chudoby, kněžství (a pastorační péče).²⁸⁷¹ Za vůbec nejvýznamnější jednotlivou kanovníckou instituci pak lze považovat kongregaci sv. Viktora u Paříže, obohacující *vita apostolica* o zaměření na teologii.²⁸⁷²

Svým úsilím o nápravu kléru v podobě odstranění laické investitury, vymýcení pohlavního života kleriků, respektive prosazení povinného celibátu, a propagací kanovníckého života v podobě zachovávání nikoli *Cášských kanovníckých statut*, ale *Augustinovy řehole* se gregoriánským reformistům podle mého názoru podařilo věrně oživit kněžské ideály 4. – 5. století. Oproti těm zároveň gregoriánská reforma v ohledu snahy o nápravu kléru nepřináší zásadně nové koncepty, což v tomto případě odpovídá jejímu programu obnovy „původní“ podoby křesťanství (tj. zde „zlatého věku“ křesťanství v pozdním starověku). Novinkou není

²⁸⁶³ OLSEN, The Idea of *ecclesia primitiva*, s. 62, pozn. 3.

²⁸⁶⁴ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 162-163. Srov. *Concilium Lateranense secundum*, can. 9.

²⁸⁶⁵ URBANUS II. *Confirmatio erectionis canonicae S. Mariae in Rettenbach, quae sub apostolicae sedis protectione recipitur*.

²⁸⁶⁶ GOEZ, *Kirchenreform und Investiturstreit*, s. 73-74.

²⁸⁶⁷ McDONNELL, *The vita apostolica*, s. 20. Norbert z Xanten v počátcích svého společenství od jeho příslušníků vyžadoval vedle náročné manuální práce také časté posty či omezení příjmu potravy na jedno jídlo denně (ŘIHA, Tomáš. *Svatý Norbert a jeho dílo*. Řím: Křesťanská akademie, 1971, s. 61).

²⁸⁶⁸ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 167.

²⁸⁶⁹ ARDURA, Bernard. *Abbayes, prieurés et monastères de l'ordre de Prémontré en France des origines à nos jours: Dictionnaire historique et bibliographique*. Nancy – Pont-à-Mousson: Presses universitaires de Nancy – Centre culturel des Prémontrés, 1993, s. 22.

²⁸⁷⁰ BACKMUND, Norbert. *Geschichte des Prämonstratensordens*. Grafenau: Morsak, 1986, s. 43.

²⁸⁷¹ McDONNELL, *The vita apostolica*, s. 21.

²⁸⁷² Ke svatoviktorinským kanovníkům podrobněji viz GEBERT, Björn. Sankt Viktor von Paris und die Viktoriner: Institutionelle Strukturen einer mittelalterlichen Klostersverbandes. In: LÖFFLER, Anette – GEBERT, Björn (eds.). *Legitur in necrologio victorino: Studien zum Nekrolog der Abtei Saint-Victor zu Paris*. Münster: Aschendorff, 2015, s. 119-171.

až tolik obsah nápravných opatření, jako jejich autoritativní vymáhání (v případě celibátu) či podpora (v případě kanovníckého života) v rámci celé církve. Problematičtější je již pochopitelně komparace s prvotními církevními ideály. Upřednostnění modelu prvotní jeruzalémské církve dle popisu ve 2. a 4. kapitole *Skutků apoštolských* jakožto „apoštolského vzoru“ se zdá být poněkud zjednodušující, jelikož tuto podobu i podle novozákonního textu měla církev velmi krátkou dobu a Nový zákon posléze neobsahuje žádný ani vzdálený náznak snahy o její obnovení či napodobení. Přinejmenším obdobně selektivní je ztotožnění apoštolského ideálu v 11. a 12. století s chudobou, jakkoli i v tomto případě se jedná o přetrvávající chápání, prosazené nejpozději ve 4. – 5. století. Co se týče celibátu kleriků, ten měl sice jakožto ideální stav církevního služebníka svého pádného zastánce v osobě apoštola Pavla, i on však svými slovy jasně zavrhuje představu plošného zavedení povinnosti celibátu na všechny církevní služebníky jako nežádoucí. Prvocírkevním ideálům tak principiálně neodporuje ideál svobodného a pohlavně nečinného církevního služebníka, jakkoli zůstává poměrně paradoxní skutečností, že gregoriánské papežství tak enormně zdůrazňovalo své „petrovství“ a zároveň jako jeden z klíčových bodů programu prosazovalo povinný celoživotní celibát všech kleriků, když právě apoštol Petr je jediným apoštolem, o němž je v Novém zákoně výslovně uvedeno, že měl manželku a žil s ní, a podle církevní tradice s ní počal i potomky.²⁸⁷³ Požadavek povinného celibátu všech kleriků již ovšem novozákonnímu textu, a tudíž i prvocírkevním ideálům, ostentativně odporuje: jak proto, že Nový zákon o dobrovolném celibátu hovoří jako o z logiky věci výjimečném Božím daru (χάρισμα ἐκ θεοῦ), tak proto, že zamýšleným účelem novozákonních požadavků na kandidáty na episkopát mimo jiné očividně bylo, aby se před přijetím církevního úřadu osvědčili ve správě vlastní rodiny, včetně manželky a dětí, přičemž tento novozákonní aspekt gregoriánští reformisté povětšinou ignorovali, respektive zcela ustupoval do pozadí vzhledem k jejich důrazu na obětní aspekt kněžské služby.

Nezanedbatelné napětí vyvolávala dlouhodobě otázka církevního majetku, a to nejen ve vztahu církve a světské moci, ale také vzhledem k proklamované gregoriánské touze po návratu k původní, dokonalé podobě církve. Zájem o ochranu církevního majetku představuje jeden z klíčových důvodů pro prosazování povinného celibátu kleriků²⁸⁷⁴ a také jádro sporu papežství s císařem se poměrně záhy přesunulo k otázce dispozičního práva na majetek, darovaný v minulosti císaři ve prospěch biskupství a opatství.²⁸⁷⁵ Nárůst donací církvi ze strany šlechticů

²⁸⁷³ Viz CULLMANN, Oscar. *Peter, Disciple – Apostle – Martyr: A Historical and Theological Study*. Philadelphia: Westminster Press, 1962, s. 24.

²⁸⁷⁴ Srov. GOEZ, *Kirchenreform und Investiturstreit*, s. 75.

²⁸⁷⁵ ROBINSON, *Reform and the Church*, s. 287-301.

a panovníků, pozorovatelný od 10. století,²⁸⁷⁶ nebyl jen projevem zbožnosti, donátoři tímto aktem též získávali zásluhy na rozvoji církve, vnímané jako hodnotné z hlediska naděje věčného života, zároveň si jím již před svou smrtí zajišťovali modlitební aktivitu příslušných mnichů či kleriků ve svůj prospěch a vzhledem k zažitému konceptu vlastnické církve mohli také s tímto majetkem dále disponovat, s výjimkou jeho profanace.²⁸⁷⁷ Nejvýrazněji tohoto schématu využívali otonsko-sálští císaři, kteří pomocí episkopátu a klášterů narušili kmenové lokální mocenské struktury a vytvořili si funkční oporu moci,²⁸⁷⁸ kterou tudíž o to více podporovali donacemi.²⁸⁷⁹ Nezbytně tak ovšem potřebovali mít nad tímto „systémem“ kontrolu, kterou jim až do gregoriánské reformy zajišťovalo praktikování císařské investitury. Gregoriánský boj proti laické investituře tak ohrožoval základ císařské moci, protože bylo vlastně nemožné, aby císař ustoupil. Jindřich IV. se sice i po pokání v Canosse a po povstání v říši vzdmul k protiútoku, pozici církevního suveréna již ale císař v plnosti zpět nezískal. Po tomto dílčím papežském vítězství, stvrzeném vyhlášením a úspěchem první křížové výpravy, se středobodem sporu mezi papežem a císařem stal majetek, darovaný otonsko-sálskými císaři církvi v opodstatněném přesvědčení, že jím budou moci i v budoucnu disponovat, respektive že jim bude ku prospěchu. Ani reformní papežství však nebylo ochotné ustoupit, jelikož materiální závislost na císaři by znamenala nesvobodu, bránící prosazení reálné papežské vlády nad církví.²⁸⁸⁰ Alespoň dočasným výsledkem byl kompromis v podobě wormského konkordátu,²⁸⁸¹ respektive promyšlenější distinkce kategorií *sacerdotium a regnum*.²⁸⁸²

Gregoriánské papežství hájilo církevní majetek jako nedotknutelný především argumentací, že to, co bylo jednou darováno církvi, bylo darováno Kristu: „Pokud nějaký král daruje církvi hrady a půdu, daruje je také Pánu. Pokud poté požaduje službu, pokouší se podrobit si Krista.“²⁸⁸³ Zároveň však můžeme v počátcích gregoriánské reformy vidět, že ideál návratu k „původní“ dokonalé podobě církve je chápán jako návrat nejen k církvi svaté, ale také bohaté a slavné, domněle štědře a nezištně obdarovávané římskému biskupovi poslušnými císaři²⁸⁸⁴ a vykazující se například grandiózními architektonickými počiny.²⁸⁸⁵ Opět je patrné,

²⁸⁷⁶ HERLIHY, David. Church Property on the European Continent, 701-1200. *Speculum* 36/1 (1961), s. 95-97.

²⁸⁷⁷ K motivaci šlechticů viz HOWE, The Nobility's Reform, s. 332-336. K možnostem disponování s tímto majetkem viz FEINE, *Reich und Kirche*, s. 163 a 167-170.

²⁸⁷⁸ Podrobněji viz SANTIFALLER, *Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystem*, viz také ERKENS, Die Bischofswahl im Spannungsfeld zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt, s. 30-31.

²⁸⁷⁹ Srov. např. SUCHÁNEK, *Imperium et sacerdotium*, s. 119 a 188.

²⁸⁸⁰ Klér bylo potřeba Heerovými slovy (HEER, *Evropské duchovní dějiny*, s. 93) vymanit z příbuzenských vztahů (proto celibát), z krve a půdy (proto odpor k laické investituře), aby jej bylo možné efektivně podřídit výlučně papeži.

²⁸⁸¹ Viz BLUMENTHAL, *The Investiture Controversy*, s. 167-173.

²⁸⁸² COWDREY, *Structure of the Church*, s. 230.

²⁸⁸³ RANGERIUS LUCENSIS. *Liber de anulo et baculo* 891-893.

²⁸⁸⁴ Srov. DEUSDEDIT. *Libellus contra invasores et symoniacos et reliquos scismaticos* 1,2.

²⁸⁸⁵ Srov. KITZINGER, Ernst. The Gregorian Reform and the Visual Arts: A Problem of Method: The Prothero Lecture. *Transactions of the Royal Historical Society* 22 (1972), s. 98.

že podoba církve, ke které se přinejmenším raná gregoriánská reforma reálně usilovala navrátit, spočívala v idealizované podobě církve pozdně starověké. A nápodoba pozdně starověké církve probíhala alespoň v první fázi reformy dosti „doslovně“, o čemž svědčí například Hildebrandova objednávka bronzových vrat z Konstantinopole pro baziliku sv. Pavla za hradbami, jejímž cílem bylo tomuto kostelu „vdechnout“ pozdně starověký ráz.²⁸⁸⁶

Program obnovy a návratu však vedle snahy o oživení „slavné a bohaté“ církve 4. – 6. století obsahoval také návrat k „apoštolské“ chudobě, ztotožňované s prvotní církví²⁸⁸⁷ a rezonující i v asketických ideálech významných teologů pozdního starověku (*vita apostolica*). Zjednodušeně tak nastává paradoxní situace, kdy je zároveň ideálem bohatá církev jako celek, zároveň však osobní chudoba jednotlivce. Tyto dva ideály si sice nutně neodporují teoreticky, jejich úspěšná syntéza v praxi byla ovšem zpravidla komplikovanější, a to tím spíše, že laikům byla reformisty přidělena role materiálních podporovatelů bez jakéhokoli práva zasahovat do církevního dění. Ideálně tak měli církev štědře obdarovávat, zároveň však podle gregoriánských představ mohli do značné míry jen mlčky sledovat, jak se klerici a mniši vzdalují vlastnímu propagovanému „apoštolskému“ ideálu chudoby.²⁸⁸⁸

Spolu s do značné míry úspěšným (byť kompromisním) uhájením církevního majetku a jeho zajištěním prosazením povinného celibátu kleriků i obhájením klášterní svobody a dalšími opatřeními a předpisy²⁸⁸⁹ se tak začaly ozývat výstražné hlasy, nabádající k uměřenosti, strohosti a varující před přílišným libováním si v bohatství církve a následně i před přílišným zabýváním se světskými, politickými záležitostmi. Zčásti se jednalo o pokyny a napomenutí pronášená „shora“, tj. adresovaná vlastně papežem (respektive koncilem) duchovenstvu i mnichům: mniši a kanovníci byli varováni, aby se nezajímali o zisk a sekulární kariéry,²⁸⁹⁰ mnichům byl připomínán zákaz vlastnit majetek,²⁸⁹¹ biskupové²⁸⁹² a kněží byli napomínáni, že mají jít ostatním příkladem, nikoli se vyžívat v přepychu,²⁸⁹³ a natož svěřené křesťany vykořisťovat,²⁸⁹⁴ klerici byli varováni, aby chtivě nekumulovali obroč. ²⁸⁹⁵ Objevovaly se však i kritické podněty, jejichž autorem nebyl sám papež, například když Bernard z Clairvaux poměrně expresivně napomínal přílišnou dychtivost po moci a penězích, přítomnou v papežské

²⁸⁸⁶ BLOCH, Herbert. L'ordine dei pannelli nella porta della basilica di S. Paolo. *Atti della Pontificia Accademia Roanma di Archeologia: Rendiconti* 43 (1971), s. 267-281.

²⁸⁸⁷ Srov. např. McDONNELL, The *Vita apostolica*, s. 15.

²⁸⁸⁸ Srov. GREGORIUS VII. *Ep.* 2,20, přičemž co platí o císaři, jakožto „hlavě laiků“, platí přeneseně o všech laicích (viz např. DEUSDEDIT. *Libellus contra invasores et symoniacos et reliquos scismaticos* 1,2); a *ibid.* 1,1.

²⁸⁸⁹ Srov. např. *Concilium Lateranense primum*, can. 12; *Concilium Lateranense secundum*, can. 10 a *Concilium Lateranense tertium*, can. 19.

²⁸⁹⁰ *Concilium Lateranense secundum*, can. 9.

²⁸⁹¹ *Concilium Lateranense tertium*, can. 10.

²⁸⁹² *Ibid.*, can. 3.

²⁸⁹³ *Concilium Lateranense secundum*, can. 4.

²⁸⁹⁴ *Concilium Lateranense tertium*, can. 4.

²⁸⁹⁵ *Ibid.*, can. 13-14.

kurii²⁸⁹⁶ a svými výroky dával jasně najevo, jak moc se odchýlila od apoštolského vzoru: „Kdo mi dopřeje vidět před smrtí církev takovou, jaká byla v dávných časech, kdy apoštolové pohrouželi své sítě, nikoli aby chytili zlato a stříbro, ale lidské duše?“²⁸⁹⁷ Vyskytovaly se také konflikty mezi jednotlivými reformními proudy založené mimo jiné na přístupu k majetku, nejvýrazněji v případě osočení clunyjských mnichů ze strany cisterciáků, že se odchýlili od Benediktovy řehole svým přepychovým aristokratickým způsobem života.²⁸⁹⁸

Lze konstatovat, že gregoriánské reformě se podařilo jak uhájít a rozmnožit církevní majetek (a v nezanedbatelné míře také centralizovat právo s církevním majetkem disponovat do rukou papeže), tak dopomoci širokému akceptování ideálu „apoštolské“ chudoby ve společnosti: nikoli nutně ve smyslu celospolečenské snahy o naplnění tohoto ideálu, ale jistě ve smyslu mezi křesťany velmi široce rozšířeného chápání, že ideální křesťanský život je ten „po vzoru apoštolů“, tj. podle tehdejšího chápání především v chudobě. Je myslím očividné, že v tomto spočívá jeden ze zárodků četných budoucích „problémů“, jelikož od 12. století přinejmenším do reformace následovala takřka nepřetržitá série dalších a dalších jedinců či skupin kritizujících hierarchii církve, a zejména papežství pro život v přepychu a „zpronevěření se apoštolskému ideálu“. Dalo by se snad dokonce tvrdit, že papežství si prosazením ideálu „apoštolské“ chudoby takříkajíc v celé církvi a jeho požadováním od sobě podřízených kleriků a mnichů na sebe „upletlo bič“, jehož dopady opakovaně v následujících staletích pociťovalo.

5.2 Monastický ideál

Jakkoli na konci 11. století dosud převládající chápání, že nejvyšší způsob křesťanského života představuje mnišství,²⁸⁹⁹ již nebylo zastáváno tak všeobecně jako dříve, a zejména v případě kněžského ideálu monastický důraz ustupoval do pozadí,²⁹⁰⁰ interpretace mnišského způsobu života jako nejvěrnější nápodoby původní apoštolské praxe měla i v této době a též později v průběhu 12. století stále početné zastánce. „Pohlédnete-li na důkazy, jež nám skýtá Písmo, shledáte, že všechny jasně sdělují, že církev měla své počátky v klášterním životě;“²⁹⁰¹ „Ježíš, učitel vpravdě veliký a dobrý, jehož katedra je v nebi a škola na zemi... dvanáct apoštolů... i dvaasedmdesát učedníků vyučoval klášterní disciplíně.“²⁹⁰² Bylo tomu tak i přes narůstající nárok řeholních kanovníků na apostolicitu. Ostatně, ztotožnění světského duchovenstva s *vita*

²⁸⁹⁶ Viz BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *De consideratione libri quinque ad Eugenium tertium* 3.

²⁸⁹⁷ *Idem. Ep.* 238,6.

²⁸⁹⁸ Viz např. *idem. Apologia ad Guillelmum Sancti-Theoderici abbatem* 6,12.

²⁸⁹⁹ Již např. podle Smaragda (9. stol.) byli apoštolové mniši (SMARAGDUS. *Commentarium in Regulam S. Benedicti* 1).

²⁹⁰⁰ Podrobněji viz SUCHÁNEK, Bischof Thiddag und das Bischofsideal der Reichkirche.

²⁹⁰¹ RUPERTUS TUITIENSIS. *De vita vere apostolica* 4,4 (v češtině citováno dle LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 145).

²⁹⁰² PETRUS CELLENSIS. *De disciplina claustrali* 1.

apostolica bylo podmíněno jeho monastizací: museli se „po vzoru *ecclesia primitiva*“ zřici soukromého vlastnictví a oddat se *vita communis*.²⁹⁰³ Zjednodušeně lze konstatovat, že kanovníkům byl mnohými přiznáván podíl na *vita apostolica* jen do té míry, do jaké se chovali jako mniši: „Tak jak je nebe vzdálené od země a židovská synagoga od křesťanské církve, tak se liší život kleriků od života řeholních kanovníků.“²⁹⁰⁴ A přestože „bylo někdy obtížné určit rozdíl mezi ústavem řeholních kanovníků a benediktinským kláštelem“,²⁹⁰⁵ zdaleka se ode všech mnichů nedočkali respektu jako rovnocenní partneři při uskutečňování „apoštolského“ ideálu.²⁹⁰⁶

Gregoriánský program obnovy „původní“ podoby církve,²⁹⁰⁷ vyvěrající z vědomé reflexe aktuálního stavu v komparaci s ideálem minulosti a reagující na výsledné přesvědčení o úpadku,²⁹⁰⁸ považovaném samozřejmě za nevítaný, ale takřikajíc přirozený dějinný proces způsobený vzdalováním se od původního stavu, správného a dokonalého, jelikož ustanoveného Bohem,²⁹⁰⁹ nově posílněný obrodou vzdělanosti, „znovuobjevením ztracené filosofie a vědy starověkého světa“,²⁹¹⁰ vnímaných jako takřka nedostižně překonávající západní vzdělanost posledních staletí, padl v mnišském milieu na úrodnou půdu a vedl k rozmachu bohatství monastických forem. Výše uvedené citáty i sám pojem *vita apostolica* či nové snad až nadužívání spojení *ecclesia primitiva* v 11. a 12. století²⁹¹¹ svědčí o proklamované snaze o návrat k samotnému počátku církevního vývoje, k církvi prvotní, apoštolské,²⁹¹² v případě mnišství ovšem návrat k „počátku“ znamenal hlavně inspiraci *Benediktovou řeholí* v přesvědčení, že její věrné dodržování „představuje nejdokonalejší uskutečnění křesťanského ideálu“,²⁹¹³ případně k egyptským poustevníkům,²⁹¹⁴ označovaným jako ideál samotnou *Benediktovou řeholí*.²⁹¹⁵ Panovalo přesvědčení, že vzory prvních eremitů ze 4. století a *Benediktovy řehole* z 6. století věrně vystihují prvocírkevní ideál.

²⁹⁰³ *Concilium Romanum sub Nicolae II.*

²⁹⁰⁴ RUPERTUS TUITIENSIS. *De vita vere apostolica* 3,11.

²⁹⁰⁵ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 163.

²⁹⁰⁶ Srov. FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 77, viz též jeho poněkud přehnané zhodnocení: „Skutečnost byla taková, že na sklonku 11. století nastoupil na místo mnicha kanovník; a také že doba jejich způsob života uznala a velkorysá podpora kanovníků ze strany papežů... jejich rozšíření trvale podporovala“ (*ibid.*, s. 78), které vyznívá, jakoby od konce 11. století řeholní kanovníci přejali primát v nároku na apostolicitu, což je snadno vyvratitelné nesmírným úspěchem cisterciáckého řádu. Přece jen však tento výrok odráží novou skutečnost, kdy od konce 11. století již nebyli mniši sami, komu bylo uskutečňování apoštolského ideálu přiznáváno.

²⁹⁰⁷ Viz např. GREGORIUS VII. *Ep.* 9,21.

²⁹⁰⁸ Viz např. *ibid.* 5,5.

²⁹⁰⁹ Srov. SUCHÁNEK, *Imperium et sacerdotium*, s. 203-204, komentující sice v tomto duchu chápání „reformy“ císařské, jde ovšem o zhodnocení platné obecně pro reformní snahy 11. i 12. století.

²⁹¹⁰ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 145.

²⁹¹¹ Srov. OLSEN, *The Idea of the ecclesia primitiva*, s. 70-86.

²⁹¹² Podrobněji viz MICCOLI, Giovanni. *Ecclesias primitivae forma*. In: *Idem. Chiesa Gregoriana: Ricerche sulla Riforma del secolo XI*. Firenze: La Nuova Italia, 1966, s. 225-299.

²⁹¹³ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 202.

²⁹¹⁴ Srov. BROOKE, Christopher Nugent Lawrence. *Evropa středověku v letech 962-1154*. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 374.

²⁹¹⁵ Nejnázorněji viz *RB* 73.

Mnišskou reformu proto nepodporovalo v 11. a 12. století jen reformní papežství, ale také světští panovníci, včetně papežství tak odsuzovaného Jindřicha IV., který měl dokonce sám z pravomoci biskupů i světské moci vyjmout klášter Hirsau,²⁹¹⁶ který se stal zásadním reformním centrem. Významné bylo také široké spektrum křesťanů, oslovených v této době monastickým ideálem: k opuštění světa ve prospěch mnišského života se nechali zlákat „urození i neurození, bohatí i chudí, muži i ženy“.²⁹¹⁷ Oproti dřívějšímu vývoji cenobitství tak bylo v podstatně větší míře akceptováno i úsilí žen o naplnění křesťanského ideálu, byly zakládány dvojkláštery pro obojí pohlaví a oproti „tradiční podezřavosti a nepřátelství vůči ženám rostla ochota naplnit duchovní potřeby žen a uznat přínos, který mohou mít.“²⁹¹⁸

Z literárních sporů mezi jednotlivými mnišskými řády, svazy či kláštery vysvítá nezřídka až určitý, různými monastickými skupinami opakovaný náběh k sektářskému exkluzivismu: clunyjské kongregaci tak jistě ne zcela bezdůvodně bylo vytýkáno, že se její členové považují za jediné mnichy skutečně věrné *Benediktově řeholi*, za zbožnější, za něco více, než co jsou ostatní,²⁹¹⁹ Bernard z Clairvaux naopak v zápalu sporu odsuzoval clunyjské či vyjevil své přesvědčení, že pravými křesťany, těmi, kdo jediná věrně následují apoštolský vzor, jsou právě cisterciáci.²⁹²⁰ Aniž by bylo na místě tento opakovaný dojem výlučnosti marginalizovat či relativizovat, vývoj mnišství nebyl tak ryze konfliktní, jak by se z těchto pramenů mohlo zdát: „V praxi byla tato rivalita oslabena vzájemným uznáním i tím, že obě strany akceptovaly svou příslušnost ke společnému dědictví, přičemž tento fakt dosvědčují i záznamy o konfraternitě.“²⁹²¹ Přesto lze v průběhu éry papežské reformy a doby tří lateránských koncilů sledovat poměrně zřetelnou základní trajektorii vývoje nejpopulárnějšího pojetí mnišského ideálu: první fázi charakterizuje úzká spolupráce a vzájemná podpora reformního papežství a benediktinského reformního mnišství (zejména burgundského a lotrinského), zároveň však také rostoucí poustevnické hnutí, benediktinskou (respektive zvláště clunyjskou) soudobou klášterní praxí neuspokojené; vlivem obrozeného eremitství i gregoriánského programu „návratu ke kořenům“ pak v dalším průběhu „otěže“ mnišské reformy přejímají nové řády, především cisterciáci.

Papežská reforma vznikla v důsledku a za přispění vícera společenských i duchovních procesů, klíčovou roli v přípravě „půdy“ pro ni však sehrála jednak reforma církve řízená

²⁹¹⁶ CONSTABLE, Religious communities, s. 360. Constable se ale odvolává na dokument, který je podle edice MGH padělkem (viz GLADISS, Dietrich von [ed.]. *Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser*. Sv. 6,1: Die Urkunden Heinrichs IV. 1056-1076. Berlin: Apud Weidmannos, 1941, s. 357-359).

²⁹¹⁷ HEYMO. *Vita beati Willihelmi* 6.

²⁹¹⁸ CONSTABLE, Religious communities, s. 345, k většímu zapojení žen viz s. 344-347.

²⁹¹⁹ Srov. HILPISCH, Stephan. Das benediktinisch-monastische Ideal im Wandel der Zeiten. *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 68 (1957), s. 78.

²⁹²⁰ Viz např. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *Apologia ad Guillelmum Sancti-Theoderici abbatem* 10,24 et passim.

²⁹²¹ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 203.

otonsko-sálskými císaři od Oty I. po Jindřicha III., jednak obroda benediktinského mnišství,²⁹²² za třetí kořen pak lze považovat svébytnou snahu o reformu v prostředí římské církve. V samotných počátcích gregoriánské reformy, během pontifikátu Lva IX., byl zásadní přínos lotrinské větve monastické reformy,²⁹²³ ve druhé polovině 11. století se však do role monastického partnera postavila především clunyjská kongregace, prožívající za opata Hugona (1049-1109) vrchol svého vlivu.²⁹²⁴ Reformní papežství, sledující vlastní cíle prosazení papežského primátu či obnovy morálky obětníků, přejalo a dále rozvíjelo clunyjský program „svobody“ a podřízenosti apoštolskému stolci²⁹²⁵ a rekrutovalo z Cluny a dalších benediktinských reformních kruhů část kandidátů pro nejvyšší církevní úřady.²⁹²⁶ V průběhu 11. století tato „sesterská“ reformní centra, tj. clunyjská kongregace a reformní papežství, spolupracovala, podporovala se a projevovala si vzájemnou úctu,²⁹²⁷ a to i přes občasné neshody například mezi opatem Hugonem a Řehořem VII.²⁹²⁸ Clunyjská se zároveň pokoušeli o prostředkování smíru mezi papežskou a císařskou stranou, které se cítili být za dřívější podporu a privilegia také zavázáni.²⁹²⁹

Clunyjským vzorem inspirované²⁹³⁰ udílení exempcí, tj. vynětí jednotlivých klášterů z pravomoci lokálního episkopátu, a gregoriánské tažení proti simonii, zahrnující i boj proti laickému vměšování nejen do papežských či biskupských voleb, ale také do fungování klášterů, přinášelo četným opatstvím značnou svobodu, využívanou mimo jiné nezdědka k formulování vlastních zvyků (*consuetudines*) a vzniku nových klášterních svazů, a tím k nezanedbatelnému rozrůznění provádění mnišského života, a tudíž monasticismu samotného,²⁹³¹ jevícího se dříve jako jeden celek.²⁹³² V křesťanském prostředí není nikterak překvapivé, že jednota byla vnímána jako záhodná, rozrůznění naopak jako nežádoucí.²⁹³³ V důsledku tak „osvobození“ klášterů gregoriánskou reformou probudilo volání po mnišské jednotě, po „*una consuetudo*“.²⁹³⁴ Vedle sporů o jednotnou podobu zároveň i mezi mnichy rezonoval program

²⁹²² Srov. např. zhodnocení: „O monastické inspiraci papežské reformy nelze pochybovat“ (BROOKE, *Evropa středověku v letech 962-1154*, s. 335) či „Kláster v Cluny nebyl žádným předchůdcem v boji proti vlastní podstatě církve a feudalismu, ani bezprostředním přípravečkou sporu o investituru, jak se dříve myslelo. Nová asketická religiozita, na níž měl klášter v Cluny značný podíl, však konečně vyústila do velké církevní reformy 11. století...“ (GOETZ, Hans-Werner. *Život ve středověku*. Jinočany: H & H, 2005, s. 97). Spíše než o plnou závislost se však jednalo o inspiraci a vzájemnou podporu mezi těmito „sesterskými“ reformami, srov. také COWDREY, *The Cluniacs and the Gregorian Reform*.

²⁹²³ BROOKE, *Evropa středověku v letech 962-1154*, s. 335.

²⁹²⁴ Srov. MELVILLE, *The World of Medieval Monasticism*, s. 63.

²⁹²⁵ Srov. GREGORIUS VII. *Epistolae vagantes* 39.

²⁹²⁶ Viz HÜLS, Rudolf. *Kardinäle, Klerus und Kirchen Roms 1049-1130*. Tübingen: Niemeyer, 1977, s. 88-254.

²⁹²⁷ MELVILLE, *The World of Medieval Monasticism*, s. 75.

²⁹²⁸ Vztah mezi reformním papežstvím a clunyjskou kongregací podrobně analyzuje COWDREY, *The Cluniacs and the Gregorian Reform*.

²⁹²⁹ *Ibid.* Srov. také MELVILLE, *The World of Medieval Monasticism*, s. 77.

²⁹³⁰ Srov. GREGORIUS VII. *Epistolae vagantes* 39.

²⁹³¹ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 61-62.

²⁹³² *Ibid.*, s. 64.

²⁹³³ Srov. již novozákonní apelování na jednotu křesťanů např. v Ef 4:3-6.

²⁹³⁴ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 62-63. Viz také CONSTABLE, *Religious communities*, s. 340.

obnovy „původní“ čisté a svaté církve, tj. *vita apostolica*,²⁹³⁵ přičemž další a další reformní „vlny“ přinášely požadavek důkladnějšího „návratu“²⁹³⁶ a nezřídka považovaly dřívější výdobytky za natolik neuspokojivé, že se domnívaly začínat takřikajíc „od nuly“.²⁹³⁷

Postupně se množily hlasy shledávající jako neuspokojivou a „apoštolským“ ideálům dostatečně neodpovídající dokonce i observanci dosud nejvlivnějšího klášterního svazu, clunyjské kongregace. „Vznikala nová asketická hnutí a nové řády, přičemž všechny tak či onak vyjadřovaly nespokojenost s tradičními podobami řeholního života.“²⁹³⁸ Nejprve ji svým hledáním alternativních forem jako nevyhovující implicitně zhodnotili příslušníci rozmáhajícího se nového poustevnického hnutí, když clunyjský koncept *libertas* domysleli „o krok dále“: nestačilo jim již totiž osvobození kláštera od vrchnosti, hledali svobodu od světa jako takového.²⁹³⁹ Přesto vůči reformnímu benediktinskému mnišství, a Cluny obzvláště, projevovali svou úctu.²⁹⁴⁰ Následně pak především cisterciáci, zabírající pro sebe na úkor Cluny postavení nejvlivnějšího mnišského řádu. Cisterciáci se již často nezdráhali vyjádřit svou nespokojenost s clunyjskou observancí expresivněji,²⁹⁴¹ a to včetně (byť v zápalu vyhocené argumentace) zhodnocení, že přesun jedince z cisterciáckého řádu do Cluny bude znamenat jeho ztracení.²⁹⁴² Clunyjským bylo vytýkáno odchýlení se od „apoštolského“ ideálu chudoby, askeze, prostoty,²⁹⁴³ život clunyjských mnichů byl v polemikách označován za zhýralý a prostopášný,²⁹⁴⁴ jako nevhodný byl vnímán „aristokratický“ styl života i rozsáhlá a komplikovaná clunyjská liturgie, rozvíjející „osnovy“ Benedikta z Anianu,²⁹⁴⁵ spadajícího z hlediska reformy do zkaženého období církve zotročené laiky – císaři, vměšujícími se nemístně do jejího chodu.²⁹⁴⁶

Reformní benediktinské mnišství, včetně clunyjské kongregace, hájící se poukazem na tradicionalitu svých zvyků a svého výkladu *Benediktovy řehole*, usilujícího spíše o vystihnutí umírněného ducha a záměrů tohoto klíčového textu²⁹⁴⁷ než o její striktně doslovné dodržování

²⁹³⁵ Srov. GOETZ, *Život ve středověku*, s. 98.

²⁹³⁶ CONSTABLE, *Religious communities*, s. 356.

²⁹³⁷ Srov. např. HEYMO. *Vita beati Willihelmi* 21.

²⁹³⁸ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 146.

²⁹³⁹ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 66.

²⁹⁴⁰ Srov. např. PETRUS DAMIANUS. *Ep.* 6,5.

²⁹⁴¹ Lawrence tuto skutečnost barvitě popisuje slovy „v novém řádu se pak našli takoví nadšenci, kteří dychtili poplivat Cluny i vše, co je symbolizovalo“ (LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 197).

²⁹⁴² BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *Ep.* 1,5.

²⁹⁴³ Viz např. *ibid.* 1,4.

²⁹⁴⁴ Viz např. *idem. Apologia ad Guillelmum Sancti-Theoderici abbatem* 6,12.

²⁹⁴⁵ Srov. MELVILLE, *The World of Medieval Monasticism*, s. 67.

²⁹⁴⁶ Negativní hodnocení církevních reforem prováděných za císaře Ludvíka Pobožného viz např. *Concilium Romanum sub Nicolae II.*

²⁹⁴⁷ Srov. celý list Petra Ctihodného adresovaný Bernardu z Clairvaux v reakci na Bernardovu kritiku clunyjských zvyků (PETRUS VENERABILIS. *Ep.* 1,28) či např. „Ubíráme se raději vyšlapanou cestou. Proč bychom měli být puzeni do Pavlovy a Antonínovy pouště? Svatý Benedikt vyslal svatého Maura do Galie, aby zde zavedl řeholi... neuvedl sem zvyklosti Egypta. Svatý Benedikt praví, že vše se má činit umírněně.“ (ORDERIC VITALIS. *Historia Ecclesiastica* 8,26; v češtině citováno dle LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 201).

jako cisterciáci, pochopitelně zdaleka nevyklidilo veškeré pozice.²⁹⁴⁸ Postavení nejvlivnější mnišské síly však bylo nuceno přenechat cisterciákům a prosazení nového mnišského ideálu samo stvrdilo snahou, byť postupnou a umírněnou, se mu přizpůsobit.²⁹⁴⁹ Zdá se být až symbolické, že jeden z těch výroků, které se zdaly tak očividně stvrzovat неотředitelné postavení Clunyjských jako vrcholného provedení mnišského ideálu, sepsal papež Urban II. roku 1097, když na Cluny vztáhl Ježíšova slova o „světle světa“ (*lux mundi*).²⁹⁵⁰ Následujícího roku byl totiž založen cisterciácký řád, přebírající posléze pomyslnou „štafetu strážce“ mnišského ideálu.

Reformní benediktinské mnišství, zvláště to burgundské a lotrinské, výrazně přispělo k vypuknutí gregoriánské reformy, podobně jako církevní reforma prováděná otonsko-sálskými císaři. Oproti císařství, které se stalo takřka od počátku papežské reformy hlavním jejím protivníkem, se vztah mezi Cluny a reformním papežstvím nesl v první fázi reformy zpravidla v duchu souladu a vzájemné podpory: Cluny bylo v určité míře chápáno dokonce jako vzor, o jehož naplnění v rámci církve jako celku papežství usilovalo. Z dlouhodobého hlediska však nebyl osud clunyjské kongregace a císařství v rámci vývoje reformy bez podobností: i Cluny ztratilo výsadní přízeň a dočkalo se od předních reformistů (předně Bernarda z Clairvaux) krutých odsudků, i ono se přitom odvolávalo na praxi a smysl učení církve 4. – 6. století, a to – podobně jako císařská strana – ne vždy nutně méně věrohodně než jeho protivníci, i ono (respektive benediktinské mnišství jako takové) bylo „odlivem“ přízně oslabeno, ale přečkalo jej a našlo své místo v novém *statu quo*. Zatímco v 11. století však představovalo široce akceptované ztělesnění soudobého mnišského ideálu, ve 12. století se již definitivně prosadila nová podoba mnišského ideálu, vyvěrající jednak z gregoriánského programu, jednak z obrozeného poustevnického hnutí.

Poustevnický ideál

Benediktinská tradice od svých počátků zahrnovala možnost vyčlenění se z cenobitské komunity a izolaci v samotě poustevny,²⁹⁵¹ až do 10. století však tento optikou samotné *Benediktovy řehole* vyšší ideál zůstával na Západě přežívajícím, ale okrajovým jevem.²⁹⁵² Od přelomu 10. a 11. století však poustevnictví na Západě prožívalo svou výraznou obrodu, takže posléze mělo i nezanedbatelný vliv na utváření široce akceptovaného mnišského ideálu. Jakkoli

²⁹⁴⁸ Srov. VAN ENGEL, John. The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered: Benedictine Monasticism in the Years 1050-1150. *Speculum* 61/2 (1986), s. 269-304.

²⁹⁴⁹ Srov. LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 200 a 202.

²⁹⁵⁰ URBANUS II. *Privilegium Urbani papae II. pro monasterium Cluniacensis anno 1097*.

²⁹⁵¹ MELVILLE, *The World of Medieval Monasticism*, s. 89.

²⁹⁵² Srov. FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 65.

se poustevnickému životu začali ve větším množství oddávat i křesťané na jiných místech, klíčovou lokalitou, z níž vyvěralo nové poustevnické hnutí, byl Apeninský poloostrov, kde monastický „monopol“ nedrželo benediktinské mnišství, ale naopak zde koexistovaly rozličné mnišské tradice:²⁹⁵³ vedle výrazného vlivu clunyjského zde byl přítomen zejména vliv basiliánský.²⁹⁵⁴ Snad právě tradice východního mnišství, neztrácející nikdy zcela ze zřetele pouštní otce, tj. prvotní egyptské poustevníky, stála u počátku nového rozmachu poustevnictví na Západě: ve prospěch této teze svědčí jak vazby průkopníka nového poustevnictví Nila z Rossana²⁹⁵⁵ na Východ,²⁹⁵⁶ podpora, až upřednostňování poustevnické tradice před tou benediktinskou byzantskou princeznou Theofano²⁹⁵⁷ a jejím synem, císařem Otou III.,²⁹⁵⁸ které výrazně přispělo k propagaci, a tudíž i rozmachu nového hnutí, i přítomnost řeckých poustevníků na Apeninském poloostrově v 10. a 11. století,²⁹⁵⁹ jakkoli přímý vliv východního mnišství na rozmach poustevnictví nelze dochovanými prameny zcela jednoznačně doložit.²⁹⁶⁰

Přes pravděpodobný vliv řecké tradice, silněji probuzených eschatologických očekávání,²⁹⁶¹ podpory západních panovníků s byzantským původem i společenských a hospodářských změn se zásadní příčinou pro oddání se poustevnickému způsobu života v 11. století jeví být shledání existující benediktinské observance za nevyhovující.²⁹⁶² Někteří badatelé v tomto kontextu hovoří o „pasivní rezistenci“ vůči clunyjské tradici,²⁹⁶³ což ovšem považují za přehnané vyjádření, jelikož nic nenasvědčuje tomu, že by se tito noví poustevníci pokoušeli s Cluny či jinými benediktinskými kláštery jakkoli soupeřit. Naopak, přinejmenším některé klíčové postavy poustevnického hnutí, jako například Petr Damián, se o reformním benediktinském mnišství vyjadřují uctivě a pochvalně.²⁹⁶⁴ První generace nových poustevníků taktéž neusiluje o reformu církve jako celku, nýbrž o „nový začátek“ dle „apoštolského“ vzoru pouštních otců.²⁹⁶⁵

²⁹⁵³ STEJSKAL, *Řecké dědictví na Západě*, s. 37.

²⁹⁵⁴ Podrobněji viz FALKENHAUSEN, Vera von. Il monachesimo italo-greco e i suoi rapporti con il monachesimo benedettino. In: FONSECA, Cosimo Damiano (ed.). *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia: Atti del convegno di studi organizzato in occasione del XV centenario della nascita di san Benedetto (Bari, Noci, Lecce, Picciano, 6-10 ottobre 1980)*. Galatina: Congedo, 1983, sv. 1, s. 119-135.

²⁹⁵⁵ K Nilovi, někdy označovanému jako Nilus mladší, podrobněji viz GALLARO, Giorgio D. Revisiting the Saintly Founder of Grottaferrata: Nilus the Calabrian. *Nicolaus: Rivista di teologia ecumenico-patristica* 37/2 (2010), s. 293-300.

²⁹⁵⁶ STEJSKAL, *Řecké dědictví na Západě*, s. 37-38.

²⁹⁵⁷ *Ibid.*, s. 37.

²⁹⁵⁸ SUCHÁNEK, *Imperium et sacerdotium*, s. 120-122.

²⁹⁵⁹ LEYSER, *Hermits and the New Monasticism*, s. 24.

²⁹⁶⁰ *Ibid.*, s. 25.

²⁹⁶¹ STEJSKAL, *Řecké dědictví na Západě*, s. 42. V pozn. 157 Stejskal jako příklad uvádí RODULFUS GLABER. *Historiarum sui temporis libri quinque* 3,4.

²⁹⁶² LEYSER, *Hermits and the New Monasticism*, s. 26.

²⁹⁶³ Tak STEJSKAL, *Řecké dědictví na Západě*, s. 41.

²⁹⁶⁴ Srov. např. PETRUS DAMIANUS. *Ep.* 6,5.

²⁹⁶⁵ MELVILLE, *The World of Medieval Monasticism*, s. 91. Dokladem může být neúspěšná snaha Oty III. založit svou církevní reformu právě na poustevnících, kteří však oproti zapojení do úsilí o reformu církve jako celku preferovali vlastní distancování se i od těchto „světských“ záležitostí, viz SUCHÁNEK, *Imperium et sacerdotium*, s. 122, citující jako příklad poustevnického odmítnutí *Ex Vita sancti Nili* 90.

Zdánlivý rozpor mezi úctou k benediktinskému mnišství a subjektivním vnímáním jeho neuspokojivosti lze podle mého názoru nejlépe objasnit identifikací snahy o dosažení osobní spásy jako ústřední motivace poustevníků. Toto zaměření odpovídá jak původním egyptským eremitům, zaznamenání jejichž životů bylo zásadním zdrojem inspirace poustevníků,²⁹⁶⁶ tak důrazům řecké mnišské tradice, postulující naprostou nadřazenost péče o vlastní spásu (zvláště přísnou askezi) nad ostatními aktivitami, jichž je vhodné se v zájmu své spásy vzdát.²⁹⁶⁷ V souladu s tímto důrazem formativní postavy shodně nejprve prošly zkušeností s benediktinským mnišstvím, které však opustily v touze po přísnější observanci, již se jim ovšem v existující „klášterní nabídce“ nepodařilo nalézt.²⁹⁶⁸ V zájmu dosažení svého ústředního cíle, tj. vlastní spásy, tak západní poustevníci 11. století domysleli clunyjský program *libertas* o krok dále: usilovali o svobodu nejen od světské moci, ale od světa jako takového.²⁹⁶⁹ Podnětem snad mohl být i nárůst počtu obyvatel a počínající urbanizace,²⁹⁷⁰ jistě však vzor egyptských poustevníků, podle jejichž příkladu směřovaly kroky těchto jedinců „na poušť“, umožňující to, co existující kláštery již umožnit nedokázaly: oddělenost a nezávislost na požadavcích světa.²⁹⁷¹ Vzhledem k absenci pouští na Západě pak byl na archetypální poušť přeznačen divoký a hluboký les, jenž shodně s egyptskou pouští raných poustevníků nabízel možnost samoty a určité izolace od okolního světa, pročež se stal objektem až romantizujícího obdivu.²⁹⁷² Poustevníci proto v přesvědčení, že se jedná o nejjistější cestu ke spáse,²⁹⁷³ opouštěli „falešná vábení a zkáze podléhající bohatství světa“ pro „radosti věčné slávy“:²⁹⁷⁴ utíkali před sekulárními záležitostmi k chudobě, prostotě, kontemplaci a fyzické práci,²⁹⁷⁵ když svou „poušť“ (tj. divoký les) po vzoru pouštních otců kultivací vymaňovali ze spárů démonické moci.²⁹⁷⁶

Poustevnickou touhu po samotě a prostotě jen dále umocnila gregoriánská reforma, jež vynesla na světlo jak nedodržování dříve stanovených církevních norem (například kanonického práva při volbě biskupů), tak i jejich systémovou nedokonalost (například potřebu úpravy kanonického práva s ohledem na volbu papeže).²⁹⁷⁷ Obdobně se proto terčem kritiky

²⁹⁶⁶ BROOKE, *Evropa středověku v letech 962-1154*, s. 374.

²⁹⁶⁷ Podrobněji viz ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita křesťanského Východu: Mnišství*. Velehrad: Refugium, 2004.

²⁹⁶⁸ Srov. LEYSER, *Hermits and the New Monasticism*, s. 23 a MELVILLE, *The World of Medieval Monasticism*, s. 92 a 94, uvádějící shodnou neuspokojující benediktinskou zkušenost u Romualda, Jana Gualberta či Vintíře.

²⁹⁶⁹ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 66.

²⁹⁷⁰ STEJSKAL, *Řecké dědictví na Západě*, s. 42.

²⁹⁷¹ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 65.

²⁹⁷² Srov. LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 148.

²⁹⁷³ *Ibid.*, s. 151.

²⁹⁷⁴ BRUNO CARTHUSIENSIS. *Ep. ad Radulphum*.

²⁹⁷⁵ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 146.

²⁹⁷⁶ STEJSKAL, *Řecké dědictví na Západě*, s. 41.

²⁹⁷⁷ Názorným příkladem může být také Hildebrandova kritika kanovníckého nedodržování *Cáškých kanovníckých statut* i samotných těchto statut jako naprosto nevyhovujících na synodě roku 1059, viz *Concilium Romanum sub Nicolae II.*

stávali jak mniši porušující přijatá pravidla,²⁹⁷⁸ tak celé benediktinské mnišství navazující na za nevyhovující považované reformy Benedikta z Anianu. Obdobně jako v jiných oblastech života církve se tak programem stalo hledání neporušené a dokonalé původní podoby mnišství, spatřované poustevníky především v egyptských pouštních otcích,²⁹⁷⁹ považovaných za dokonalé uskutečnění prvocírkevního ideálu, respektive za dokonalou nápodobu „apoštolského“ vzoru. Vzhledem k tomuto novému impulsu pro hledání původní dokonalosti zároveň byly s novou intenzitou „objevovány“ novozákonní výroky, chápané jako vyjádření dokonalého křesťanství,²⁹⁸⁰ zvláště verše o společném vlastnictví ze 4. kapitoly Skutků apoštolských²⁹⁸¹ a evangelijní příběh o rozhovoru Ježíše s bohatým mladíkem.²⁹⁸² Výsledkem tak byl „primát chudoby“ v chápání *vita apostolica*,²⁹⁸³ přičemž bylo pocíťováno, že ten je možné jen zřídkakdy, pokud vůbec, uskutečnit uvnitř existujících klášterů.²⁹⁸⁴

Za určitý extrém v uskutečňování poustevnického ideálu v éře gregoriánské reformy lze považovat počínání Štěpána z Thiers, jenž se měl v sedmdesátých letech 11. století se skupinou následovníků rozhodnout k životu v naprosté chudobě v hlubokých lesích u Limoges, zakázat ve svém společenství chov dobytka, snahu o kultivaci země, ale i podíl na pastorační péči či desátcích. Pokud členové něco vyprodukovali svou manuální prací, měli to směnit se ztrátou. Pokud v důsledku tohoto stylu života začali hladovět, měli nejprve prosit Boha o záchranu a teprve poté žádat o pomoc místního biskupa. Pokud ten jim nepomohl, měli se postit další dva dny a teprve pak směli ve dvojicích žebrat po okolí, přičemž maximálně směli vyžebrat pokrm na jeden den. Roku 1076 pak laik Štěpán v lese u Limoges v naprosté samotě vykonal svůj slib přímo Bohu. Své následovníky posléze učil, že neexistuje žádná závazná řehole vyjma Kristova evangelia (*Non es talia regula nisi evangelium Christi*).²⁹⁸⁵

Nepřekvapí, že se takovýto výklad apoštolského vzoru nesetkal ihned s všeobecným přijetím bez námitek. Obnovené poustevnictví se pochopitelně setkávalo s kritikou, zvláště ze dvou důvodů: jednak proto, že odchod do pustiny, podobně jako v případě pouštních otců, alespoň v některých případech přinejmenším působil dojmem snahy o vyvázání se z poslušnosti

²⁹⁷⁸ Srov. ORDERIC VITALIS. *Historia Ecclesiastica* 8,26.

²⁹⁷⁹ MELVILLE, *The World of Medieval Monasticism*, s. 95.

²⁹⁸⁰ LEYSER, *Hermits and the New Monasticism*, s. 27.

²⁹⁸¹ Zejm. Sk 4:32.

²⁹⁸² Zejm. Mt 19:21.

²⁹⁸³ Srov. LEYSER, *Hermits and the New Monasticism*, s. 27.

²⁹⁸⁴ *Ibid.*, s. 26.

²⁹⁸⁵ *Liber de doctrina uel Liber sententiarum seu rationum beati viri Stephani primi patris religionis Grandimontis*. Podrobněji k Štěpánovi z Thiers viz MELVILLE, Gert. Von der *Regula regularum* zur Stephansregel: Der normative Sonderweg der Grandmontenser bei der Auffächerung der *vita religiosa* im 12. Jahrhundert. In: KELLER, Hagen – NEISKE, Franz (eds.). *Vom Kloster zum Klosterverband: Das Werkzeug der Schriftlichkeit*. München: Wilhelm Fink, 1997), s. 342-363; *idem*. In solitudine ac paupertate: Stephans von Muret Evangelium vor Franz von Assisi. In: KEHNEL, Annette – MELVILLE, Gert (eds.). *In proposito paupertatis: Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden*. Münster: LIT, 2001, s. 7-30 a *idem*. *The World of Medieval Monasticism*, s. 99-101.

dosavadním autoritám a z dosavadních závazků, o život v samotě dle „vlastního zákona“ (*in privatis locis proprio iure*),²⁹⁸⁶ jednak pro své sobecky působící odtržení od zbytku církve.²⁹⁸⁷ Široce akceptovanou podobou poustevnického ideálu se proto (bez ohledu na to, zda v reakci na tuto kritiku, či bez ohledu na ni) stal koncept zdůrazňující jednak ideál poslušnosti platný i pro poustevníky,²⁹⁸⁸ jednak organizující poustevníky kolektivněji, snad v určité nápodobě starověkých pouštních láver,²⁹⁸⁹ přičemž součástí eremitské komunity nezřídka byl i „běžný“ cenobitský klášter, fungující zároveň jako určitá spojnice mezi poustevníky a okolním světem. Tak tomu bylo v Romualdově Camalduli,²⁹⁹⁰ podobně i v Damiánově²⁹⁹¹ Fonte Avellaně. Vrcholem poustevnického ideálu éry papežské reformy a tří lateránských koncilů se pak staly eremitské kláštery kartuziánské.

Za vzorového poustevníka, uskutečnění ideálu byl – alespoň v Damiánově zpracování a jeho recepci – považován Romuald z Ravenny.²⁹⁹² Ten podle Damiána vykazoval příznaky touhy po poustevnictví již v průběhu svého mládí, které je ovšem popisováno jako dekadentní mládí synka z bohaté rodiny.²⁹⁹³ I v průběhu hříšného mládí, od kterého se později svým rozhodnutím pro askezi rázně oddělil, tak měla být patrná jistá předznamenání jeho svatosti. Ke vstupu do kláštera se měl odhodlat v reakci na vraždu provedenou jeho otcem, jako pokání za čin, který sám nespáchal,²⁹⁹⁴ mladíkovi, zdá se, mělo dojít, že pozemské bohatství, jemuž se díky svému původu těší, je bytostně spjato se zlem, personifikovaným v osobě jeho vraždyschopného otce. Již v benediktinském klášteře sv. Apolináře v Classe se měl Romuald dobrovolně oddávat přísné askezi, k úplnému zřeknutí se světa jej však mělo přimět zjevení samotného Apolináře spojené s Romualdovým slibem.²⁹⁹⁵ Damián tak předkládá jako základ Romualdova rozhodnutí pro mnišský život nadpřirozené (a implicitně nutně Bohem „schválené“) zjevení, čímž se zdá být sděleno, že se Romuald nestal mnichem jen z vlastní vůle, ale Božím řízením. Pro svou oddanost askezi se však po přijetí do kláštera měl Romuald stát některými mnichy natolik nenáviděný, že měli osnovat jeho vraždu,²⁹⁹⁶ což natolik připomíná

²⁹⁸⁶ IVO CARNUTENSIS. *Ep.* 192.

²⁹⁸⁷ *Ibid.* Viz také MELVILLE, *The World of Medieval Monasticism*, s. 96-97.

²⁹⁸⁸ Srov. např. SEHERUS. *Primordia Calmosiacensia* 1.

²⁹⁸⁹ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 66.

²⁹⁹⁰ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 149. Ke Camalduli podrobněji viz např. BELISLE, Peter-Damian (ed.). *The Privilege of Love: Camaldolese Benedictine Spirituality*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2002 a VEDOVATO, Giuseppe. *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184: Storia e documentazione*. Cesena: Badia di S. Maria del Monte, 1994.

²⁹⁹¹ K Daminovi (a jeho poustevnictví) podrobněji viz např. DRESSLER, Fridolin. *Petrus Damiani: Leben und Werk*. Roma: Herder, 1954 či MATĚJEK, Marek. *Petr Damiani: Certamen spirituale*. Licenciátní práce. Praha, 2007. Univerzita Karlova v Praze, Katolická teologická fakulta.

²⁹⁹² Srov. PHIPPS, Romuald – Model Hermit, s. 65-77.

²⁹⁹³ PETRUS DAMIANUS. *Vita beati Romualdi* 1.

²⁹⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁹⁵ *Ibid.* 2.

²⁹⁹⁶ *Ibid.* 3

Řehořem popisované epizody ze života Benedikta z Nursie, že se zdá být účelem této pasáže postavit Romualda právě vedle, respektive na roveň Benediktovi. Zároveň je osnovanou vraždou nepřímou ospravedlněním Romualdův potenciálně problematický odchod z kláštera do pustiny, ke kterému však podle Damiána dostal od svého opata i spolumnichů svolení.²⁹⁹⁷ Romuald prý nejen neodešel svévolně z kláštera (nýbrž s povolením), ale zároveň se po svém odchodu stal učedníkem jistého staršího eremity, jenž jej přísně kázní, přičemž Damián naznačuje, že Romuald se jeho kázně nejen nepřičil, ale spíše si v něm liboval,²⁹⁹⁸ čímž má být očividně zdůrazněno, že Romualdův odchod z kláštera v žádném případě nepředstavoval útek před poslušností autoritám, ale naopak krok k o to radikálnější poslušnosti a kázni. Romuald se prý nadále vykazoval horlivou askezí, takže kupříkladu téměř nejedl a žil jen z práce svých rukou,²⁹⁹⁹ později se mnohdy celé dny zcela postil, jakkoli ostatním předepisoval půst o něco mírnější.³⁰⁰⁰ Podle Damiánova popisu tak byl vnímavý k slabostem druhých, překonával však vlastní. Vyhýbat se mu neměly ani pochybnosti o smysluplnosti jeho počínání a jiná „pokušení“, připisovaná Damiánem ďábelským útokům, s nimiž se musel poustevník vypořádat.³⁰⁰¹ Romuald je tak v Damiánově popise ztotožněn se vzorem egyptských poustevníků, jejichž životy měl sám číst a úmyslně napodobovat,³⁰⁰² proslavených svými „bitvami“ s démony – zároveň však, obdobně jako ve zprávách o poustních otcích, plní tyto zmínky o boji s „démony“ pochybností zřejmě funkci vyvrácení potenciálních námitek proti poustevnickému životu: pokud by se jej někdo dovolil označit za sobecký, nezaslužný a zbytečný, vlastně by se tak ztotožňoval s tím, co Damián identifikuje jako démonické působení. Po neúspěšném pokusu o zřízení ideálního kláštera, odkud byl prý mnichy vyhnán, měl Romuald odolat pokušení starat se již dále výlučně jen o vlastní spásu a přestat pomáhat ostatním,³⁰⁰³ v čemž lze jednak spatřovat opětovnou podobnost s Řehořovým popisem Benedikta z Nursie, jednak zdůraznění toho, že Romualdem později zřízená observance byla jeho láskyplnou péčí o ostatní. Romuald se pochopitelně podle Damiána projevuje jako ryzí charismatik: uzdravuje,³⁰⁰⁴ prorokuje,³⁰⁰⁵ vyhání démony,³⁰⁰⁶ modlitbou zachraňuje mořeplavce³⁰⁰⁷ či hasí plameny,³⁰⁰⁸ zároveň také touží po mučednictví,³⁰⁰⁹ moudře

²⁹⁹⁷ *Ibid.* 4.

²⁹⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹⁹ *Ibid.* 6.

³⁰⁰⁰ *Ibid.* 9.

³⁰⁰¹ *Ibid.* 7. Pro boj s démony viz také *ibid.* 16.

³⁰⁰² *Ibid.* 8.

³⁰⁰³ *Ibid.* 18.

³⁰⁰⁴ Např. *ibid.* 13 a 54.

³⁰⁰⁵ Např. *ibid.* 22, 30 a 32.

³⁰⁰⁶ Např. *ibid.* 60.

³⁰⁰⁷ *Ibid.* 33.

³⁰⁰⁸ *Ibid.* 21.

³⁰⁰⁹ *Ibid.* 39.

rozsuzuje³⁰¹⁰ a radou vede k pokání dokonce i samotného císaře.³⁰¹¹ Svým odchodem do pustiny, přísnou askezí, zázračnou činností, vítězením nad démony i láskyplnou péčí o ostatní v Damiánově podání Romuald vyrovnává egyptské poustevníky i Benedikta z Nursie, ztělesňuje tak poustevnický ideál a zároveň legitimizuje svou svatostí a zázračností poustevnické hnutí s ním spojené.

Jakkoli historický Romuald či Nilus by dost možná s takovou definicí nesouhlasili, poustevnickým ideálem éry gregoriánské reformy se stal v zásadě koncept Damiánův. Ten jej demonstroval ve svém pojetí života Romualda z Raveny³⁰¹² a definoval jako „nesobeckou schopnost žít v plné askezi a osamění a přitom neztratit schopnost žít ve společenství podobně zaměřených eremitů.“³⁰¹³ Ideál, uskutečněný následně především kartuziány, sestával ze zřeknutí se světa, a to natolik, že již daný jedinec po ničem ve světě netouží, ode všeho světského je zcela svobodný, jako by již byl myslí v nebi.³⁰¹⁴ Tuto svobodu od světa našel v novodobé západní poušti, v samotě početně nevelké eremitské komunity – ve vlastní cele či poustevně i v liturgické činnosti společenství poustevníků – lokalizované v hlubokém lese či v horách, v prostotě fyzické práce, v osobní a ideálně i kolektivní chudobě, v tom měl spočívat „dokonalý příklad křesťanské víry, jevící se býti nejbližší nebesům, který již zmizel z tohoto světa, ale nyní byl znovu nalezen“,³⁰¹⁵ v tom měla být nejdokonalejší nápodoba „apoštolského“ vzoru a ideálu.³⁰¹⁶

Oživení poustevnického ideálu v 11. století bylo pokusem obnovit prapůvodní podobu křesťanské askeze. Vzor byl spatřován zejména v pouštních otcích, považovaných za věrné nositele „apoštolského“ ideálu. Z tradičních asketicky vykládaných pasáží Nového zákona byl novými poustevníky potvrzen ideál chudoby, pouštní otcové se stali příkladem zejména v ideálním zřeknutí se světa. Přes výjimečné příklady ojedinělých eremitů podílejících se na reformě církve (Damián) či jinak usilujících výrazněji o prospěch druhých (podle Damiánova popisu například Romuald) i přes nezanedbatelný vliv eremitských klášterů na okolní církve (jak příkladem, tak třeba opisováním knih) se zdá být nepopiratelné, že naprosto určující motivací představitelů poustevnického hnutí v éře gregoriánské reformy bylo úsilí o vlastní spásu, pro které byl cíleně opuštěn v nejvyšší možné míře okolní svět i okolní církve a poustevník se především oddával vlastní askezi. V zásadních rysech, včetně tohoto poněkud

³⁰¹⁰ Např. *ibid.* 10.

³⁰¹¹ *Ibid.* 25.

³⁰¹² STEJSKAL, *Řecké dědictví na Západě*, s. 43.

³⁰¹³ BELISLE, *The Privilege of Love*, s. 6 (citace v češtině dle STEJSKAL, *Řecké dědictví na Západě*, s. 43).

³⁰¹⁴ CONSTABLE, *Religious communities*, s. 335.

³⁰¹⁵ GUILLELMUS S. THEODORICI. *Epistola ad fratres de Monte-Dei* 1,2 (citace v češtině dle LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 201).

³⁰¹⁶ Ke kartuziánům jakožto vrcholným uskutečnitelům tohoto poustevnického ideálu viz *ibid.*, s. 156-160 či podrobněji LOCKHART, Robin Bruce. *Na cestě do nebe: skrytý život kartuziánů*. Praha: Zvon, 1996.

sobeckého zaměření, naprosto cizího prvocírkevním ideálům, tak poustevnický ideál 11. a 12. skutečně věrně napodobuje původní eremitský ideál. O reálné nápodobě prvotní církve pak lze hovořit v zásadě ve stejné míře jako v případě poustních otců, tj. objektivně vzato minimálně. Obměny, ke kterým dochází, tedy předně jakési kolektivní provedení poustevnictví, zjednodušeně řečeno představují určité obohacení tradičního poustevnictví o „přijatelné“ výdobytky cenobitství v zájmu vytvoření životaschopného a udržitelného modelu.

Cisterciácký ideál

Kombinace nespokojenosti s tradičním benediktinským mništvím s programem návratu k původní podobě křesťanství a mnišství, oživující „apoštolské“ ideály chudoby, prostoty a zřeknutí se světa v kontrastu k soudobému mnišskému životu, pocitovanému jako život v přepychu, hojnosti a opulentní kráse, věnovaný přespříliš komplikované a formalizované liturgii, ekonomické závislosti i jiné nepříjemně intenzivní interakci s okolním světem,³⁰¹⁷ nevedla vždy nutně k opuštění či radikálnímu transformování cenobitské formy mnišství (jako v případě poustevnického hnutí). Od konce 11. století lze sledovat v principu shodný proces reformy mnišství, probíhající téměř jistě pod vlivem gregoriánské reformy³⁰¹⁸ i poustevnického hnutí,³⁰¹⁹ vedoucí ovšem ke snaze o dosažení těchto ideálů při zachování cenobitského charakteru mnišství v jeho plnosti. Zřejmě prvním takovýmto reformátorem mnišství byl Jan Gualbert,³⁰²⁰ jenž měl v nápadném souladu s gregoriánským programem opustit benediktinský klášter San Miniato kvůli opatově simonii.³⁰²¹ Následně sice nějakou dobu přebýval v poustevnickém klášteře Camaldoli, i ten však opustil a nakonec založil spolu s dalšími mnichy, kteří opustili San Miniato, klášter Vallombrosa,³⁰²² který měl umožňovat jak striktní odloučenost od světa, tak věrnost *Benediktově řeholi*, již se zde rozhodl zachovávat „do posledního detailu“.³⁰²³ Zatímco poustevnické hnutí spatřovalo dokonalé uskutečnění „apoštolského“ ideálu v poustních otcích, jejichž vzor byl pouze druhotně obohacen dílčími prvky cenobitského mnišství (respektive *Benediktovy řehole*), toto nové reformní cenobitské mnišství usilovalo primárně o dodržování *Benediktovy řehole* v doslovném znění, oproštěné ode všech dodatečných *consuetudines* a dalších pozdějších nánosů tradice, ač nelze popřít i vliv

³⁰¹⁷ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 171 a 173.

³⁰¹⁸ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 75.

³⁰¹⁹ *Ibid.*, s. 68.

³⁰²⁰ Podrobněji srov. ANDREA STRUMENSI. *Vita Iohannis Gualberti* či *Vita Iohannis Gualberti auctore discipulo eis anonymo*.

³⁰²¹ ANDREA STRUMENSI. *Vita Iohannis Gualberti* 8.

³⁰²² CONTESSA, Maria Pia. An Episcopal Monastery in Florence from the 11th to the Early 13th Century: San Miniato al Monte. In: SABATÉ, Flocel (ed.). *Life and Religion in the Middle Ages*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2015, s. 187.

³⁰²³ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 149. Srov. *Vita Iohannis Gualberti auctore discipulo eis anonymo* 3.

pouštních otců, zprostředkovaný zřejmě hlavně přes poustevnické hnutí.³⁰²⁴ Jakkoli tento projev reformy v klášterním milieu přinášel nezanedbatelné bohatství rozličných podob,³⁰²⁵ vrcholným jeho projevem byl jednoznačně cisterciácký řád, jenž postupně převzal od clunyjské kongregace pomyslný „primát“ mezi řády co do rozšíření a vlivu.

Motivací k utváření nové formy kláštera, spočívající v nespokojenosti se stávajícími monastickými institucemi i v touze po dokonalé nápodobě „apoštolského“ ideálu názorně ilustruje hagiografie zakladatele cisterciáckého řádu, Roberta z Molesme. *Život svatého Roberta* popisuje, že mnišský slib složil v patnácti letech,³⁰²⁶ pro své ctnosti a příkladný život byl záhy zvolen převorem³⁰²⁷ a poté opatem.³⁰²⁸ Již jako opat se měl setkat se skupinou sedmi eremitů a poučit je o pravidlech *Benediktovy řehole*.³⁰²⁹ Ovlivnění však mělo být oboustranné, jelikož Robert měl od setkání neustále přemýšlet o tom, že tito poustevníci „nepatří světu, ale Bohu“ (*non quae mundi sunt, sed quae Domini*).³⁰³⁰ I Robertův hagiograf tak za zásadní impuls k přehodnocení jeho snahy o uskutečnění mnišského ideálu označuje inspiraci poustevnickým hnutím a jeho interpretací zřeknutí se světa. V důsledku setkání měl Robert opustit své opatství, jelikož zdejší mniši prý byli vůči těmto eremitům nepřátelští,³⁰³¹ zřetelně je tak předestřen konflikt mezi tradičním benediktinským mnišstvím a novými ideály, které Roberta měly tak uchvátit. Uvedená skupina poustevníků si následně měla – prý se souhlasem papeže – nechat poslat pro Roberta do jeho aktuálního kláštera s žádostí, aby se stal jejich vůdcem.³⁰³² Z tohoto popisu je poměrně evidentní druhý zásadní pramen vedoucí k utvoření nového mnišství, tj. papežská reforma s jejím důrazem na podřízenost všech křesťanů papeži a na jeho rozhodovací právo, které poustevníci podle hagiografie tak ostentativně respektovali. Počet mnichů v Robertem vedené komunitě se měl záhy navýšit na třináct a s Ježíšem a apoštolý se podle Robertova hagiografa shodovat nejen počtem, ale i způsobem života.³⁰³³ ve službě Bohu zde snášeli hlad, žízeň, zimu i horko, v častých postech se věnovali modlitbám a fyzické práci.³⁰³⁴

³⁰²⁴ Srov. GUILLELMUS S. THEODORICI. *Epistola ad fratres de Monte-Dei* 1,1.

³⁰²⁵ Vedle mnišství vallombrosiánského (podrobněji viz zejm. práce F. Salvestriniho, např. SALVESTRINI, Francesco. *I Vallombrosani in Liguria: Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo*. Roma: Viella, 2010) lze uvést například řád Tiron (podrobněji viz THOMPSON, Kathleen. *The Monks of Tiron: A Monastic Community and Religious Reform in the Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014) či Savigny (podrobněji viz SUYDAM, Mary. Origins of the Savignac Order: Savigny's Role within Twelfth-Century Monastic Reform. *Revue Bénédictine* 86/1-2 [1976], s. 94-108 či OBRECHT, Edmond. Abbey of Savigny. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1912 [cit. 6.10.2019]. Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/13489b.htm>), opět zdůrazňující zejména přísnou askezi a doslovné dodržování *Benediktovy řehole*.

³⁰²⁶ *Vita sancti Roberti* 1,1.

³⁰²⁷ *Ibid.*

³⁰²⁸ *Ibid.* 1,6.

³⁰²⁹ *Ibid.*

³⁰³⁰ *Ibid.* 2,7.

³⁰³¹ *Ibid.*

³⁰³² *Ibid.*

³⁰³³ *Ibid.* 2,8.

³⁰³⁴ *Ibid.*

Pod vlivem poustevnického hnutí a gregoriánské reformy tak Robert podle svého hagiografa opustil tradiční benediktinské mnišství, v jehož kláštorech ovšem zcela vynikal svou horlivostí, a došel uskutečnění „apoštolského“ ideálu chodoby, prostoty a zřeknutí se světa. Část z této Robertovy komunity se pod jeho vedením měla přesunout do Molesme a tam založit na opuštěném místě, takříkajíc vydobytém na divoké přírodě, nový klášter.³⁰³⁵ Ten se ale pod jeho vedení natolik proslavil, že do něj proudilo mnoho noviců i mnoho darů. Kvůli navyšujícímu bohatství však podle *Života svatého Roberta* původní přísná disciplína uvadala, zatímco Robert se prý dále pokoušel o vedení společenství přesně podle pravidel *Benediktovy řehole* (*secundum instituta S. Benedicti*), čímž si měl vysloužit nepřátelství spolumnichů,³⁰³⁶ pročež Molesme opustil.³⁰³⁷ Někteří z mnichů z Molesme měli ze svého jednání, jímž Roberta „vypudili“, činit pokání, přičemž spolu s nimi a dalšími mnichy, kteří se k němu mezitím přidali, následně Robert založil podle svého hagiografa Cîteaux.³⁰³⁸ *Život svatého Roberta* tak dává zřetelně najevo přesvědčení, jak je rostoucí bohatství hrozbou naplňování ideálu i že ideálem je věrné a doslovné zachovávání *Benediktovy řehole* bez ústupků a kompromisů. Zbývající mniši v Molesme si měli záhy uvědomit, o jakého světce ve vedení svého kláštera přišli, a požadovat se jeho návratu u papeže. Jelikož papež podle textu rozhodl, že se má vrátit do Molesme, Robert poslechl, protože „poslušnost je lepší než oběť a nechtít být poslušný [papeži] je takřka na roveň modloslužbě“.³⁰³⁹ Ani uskutečňování „apoštolského“ ideálu tak nemá být nadřazeno nad poslušnost papeži. Implicitně je naopak na Robertově příkladu naznačeno, že Bůh poslušnost papeži odmění: i mniši v Molesme se totiž posléze přidali k Robertovu „programu“, a Robert se tak vlastně měl stát vůdcem rodícího se klášterního svazu.³⁰⁴⁰

Ze *Života svatého Roberta* se zdá být nový mnišský ideál velmi blízký a podobný ideálu poustevnického hnutí, pouze s akcentovaným ideálem poslušnosti, zejména papeži, jemuž posléze byly kláštery ideálně přímo podřízeny,³⁰⁴¹ a důrazem na zachovávání *Benediktovy řehole* v cenobitském klášteře. Přičemž jak touha po věrnosti *Benediktově řeholi* „doslova a do písmene“,³⁰⁴² tak z ní vyplývající zachování cenobitské formy byly alespoň u zakládající generace podle mého názoru v nezanedbatelné míře zapříčiněné snahou o dodržení již vyslovených mnišských slibů.³⁰⁴³ Raní cisterciáci, jakožto hlavní „strážci“ nového mnišského ideálu, skutečně po vzoru poustevníků toužili po chudobě, prostotě a určité izolaci od světa.

³⁰³⁵ *Ibid.*

³⁰³⁶ *Ibid.* 2,9.

³⁰³⁷ *Ibid.* 2,10.

³⁰³⁸ *Ibid.* 2,11.

³⁰³⁹ *Ibid.* 2,12.

³⁰⁴⁰ *Ibid.*

³⁰⁴¹ Srov. např. *Exordium parvum* 14.

³⁰⁴² PHILIPPUS HARVENGIUS. *De institutione clericorum* 4,125. Srov. také *Charta charitatis* 2.

³⁰⁴³ Srov. *Exordium parvum* 3,6.

Ideálního zbavení se závislosti a intenzivní interakce s okolním světem mělo být dosaženo zakládáním klášterů na opuštěných či neobydlených místech.³⁰⁴⁴ Jednalo se o natolik integrální součást ideálu, že toho bylo v případě nedostatku pustin zřejmě dosaženo i vyhnáním dosavadních obyvatel dané oblasti.³⁰⁴⁵ Klášter následně měl být pro zachování maximální izolace od okolního světa prakticky soběstačný: „společným prvkem reformního programu se tudíž stala obnova závazku manuální práce v klášterním prostředí... z cisterciáků se stali zdatní hospodáři.“³⁰⁴⁶ Podle Orderika Vitalise identifikoval Robert z Molesme faktické zrušení povinnosti manuální práce jako ústřední odchýlení se od zachování *Benediktovy řehole*,³⁰⁴⁷ fyzická práce se proto stala nedílnou součástí cisterciáckého ideálu: „Živobytí mnichů našeho řádu má pocházet z práce rukou, obdělávání půdy a chovu dobytka“.³⁰⁴⁸ Spojnicí mezi mnichy a okolním světem pak byli laičtí bratři, oficiálně prohlašovaní dokonce za rovnocenné mnichům.³⁰⁴⁹ Za ještě důležitější než fyzická práce pochopitelně byla nadále považována kontemplace³⁰⁵⁰ a činnost liturgická, prováděná ovšem ve snaze o věrnost *Benediktově řeholi*, tj. podstatně prostším způsobem než v případě liturgie clunyské.³⁰⁵¹ Ideálem totiž nebylo jen doslovné zachování *Benediktovy řehole*, ale také odstranění všeho, co by „její prostotě“ odporovalo.³⁰⁵² Jako odporující řeholi bylo pod vlivem poustevnického hnutí a jím formovaného „apoštolského“ ideálu považováno jakékoli bohatství, jakýkoli přepych,³⁰⁵³ potažmo cokoli „přebujele ornamentálního“ – výsledným ideálem tak byla askeze přísnější, než jakou předepisovala *Benediktova řehole*, puritánské odmítnutí všech forem estetického projevu – včetně sochařské a architektonické³⁰⁵⁴ – a až takřka kult chudoby.³⁰⁵⁵ *Malá preambule* dokonce zavrhovala řádové vlastnictví kostelů, přijímání ořer, desátků či pachtovného.³⁰⁵⁶ Zřeknutím se světa, chudobou, odříkáním, fyzickou námahou a modlitbami, a to vše dobrovolně a vědomě na základě „Božího povolání“ – pročež byl zpočátku stanoven minimální věk noviců na patnáct let³⁰⁵⁷ –, tak se cisterciáci domnívali obnovovat „ztracené náboženství“ Benedikta

³⁰⁴⁴ CONSTABLE, Religious communities, s. 365.“

³⁰⁴⁵ Viz CEASARIUS HEISTERBACENSIS. *Dialogus miraculorum* 4,63.

³⁰⁴⁶ HLAVÁČ, *Omnia bona redere Deo*, s. 20.

³⁰⁴⁷ ORDERIC VITALIS. *Historia Ecclesiastica* 8,26.

³⁰⁴⁸ *Instituta generalis capituli apud Cisterciencium* 5 (citace v češtině dle HLAVÁČ, *Omnia bona redere Deo*, s. 22).

³⁰⁴⁹ *Instituta generalis capituli apud Cisterciencium* 8.

³⁰⁵⁰ Srov. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *Apologia ad Guillelmum Sancti-Theoderici abbatem* 7,13-14 a ADÁMKOVÁ, Iva. Marta či Marie – mezi životem aktivním a kontemplativním: Pojetí práce u Bernarda z Clairvaux. *Studia theologica* 19/4 (2017), s. 87-101.

³⁰⁵¹ Srov. FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 70.

³⁰⁵² *Exordium parvum* 15,1-2.

³⁰⁵³ *Ibid.* 15,2.

³⁰⁵⁴ Podrobněji viz KINDER, Terryl N. (ed.). *Perspectives for an Architecture of Solitude: Essays on Cistercians, Art and Architecture in Honour of Peter Ferguson*. Cîteaux: Brepols, 2004. Srov. také REILLY, Diane J. Bernard of Clairvaux and Christian Art. In: McGUIRE, Brian Patrick (ed.). *A Companion to Bernard of Clairvaux*. Leiden – Boston: Brill, 2011, s. 279-304.

³⁰⁵⁵ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 173.

³⁰⁵⁶ *Exordium parvum* 4-6.

³⁰⁵⁷ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 179.

z Nursie i apoštolů³⁰⁵⁸ a rekonstruovat *ecclesia primitiva*: „Apoštolové opustili vše a shromáždili se ve škole Spasitelově... v hladu a žízni, v chladu a chudobě, v dřině a pústu. Tak činíte i vy, a třebaže jim nejste rovni přednostmi, do jisté míry se jim vyrovnáte způsobem svého života.“³⁰⁵⁹

Unikátní a pro další vývoj mnišství (a potažmo i celé církve) velmi vlivné bylo cisterciácké organizační uspořádání řádu pomocí filiačního systému a každoroční generální kapituly. Tím měla být zajištěna a průběžnými vizitacemi kontrolována přetrvávající věrnost *Benediktově řeholi* v náležitém výkladu.³⁰⁶⁰ Opat mateřského kláštera,³⁰⁶¹ měl povinnost každoroční vizitace v dceřiném klášteře.³⁰⁶² Ani opat z Cîteaux ovšem v jiném klášteře nesměl nic rozhodnout bez souhlasu tamního opata a mnichů.³⁰⁶³ Filiační systém měl dále zajistit plynulou správu klášterů i v případě úmrtí některého z opatů: v takové situaci se vedení opatství ujal opat mateřského kláštera.³⁰⁶⁴ V případě mateřského kláštera se naopak opati filiálních opatství podíleli na volbě nového opata.³⁰⁶⁵ Všichni opati všech cisterciáckých klášterů se pak měli ideálně (výjimky byly uděleny pro přílišnou vzdálenost či pro nemoc) sejít jednou ročně na generální kapitule řádu, čímž měla být jednak zajištěna jednota řádu a vzájemná sounáležitost opatů, jednak vytvořen prostor pro společné a normativní řešení aktuálních problémů.³⁰⁶⁶

Cisterciácký řád se díky svému programu, charismatické osobě Bernarda z Clairvaux³⁰⁶⁷ i následnému připojení četných dalších klášterů a klášterních svazů poměrně záhy stal nejvýraznější monastickou silou západního křesťanstva.³⁰⁶⁸ V okamžiku smrti Bernarda z Clairvaux již čítal téměř tři sta padesát klášterů a dále rostl, cisterciácká opatství se následně nacházela po celém prostoru západního křesťanství. Zatímco počet těch, kdo usilovali o uskutečnění poustevnického ideálu, zůstával z principu vždy dosti omezený, počty cisterciáků, hlásících se k novému mnišskému ideálu byly závratné. Dosah tohoto ideálu se navíc neomezoval pouze na mnichy, ale očividně imponoval i četným laikům, kteří se stávali jakožto laičtí bratři součástí cisterciácké komunity. Za křesťanský ideál byl do značné míry považován značnou částí křesťanstva, což je patrné i z vlivu, který cisterciáci měli například na vyhlášení

³⁰⁵⁸ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *Ep.* 118,27.

³⁰⁵⁹ *Idem.* *Sermo* 22,2 (citace v češtině dle LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 181).

³⁰⁶⁰ Viz *Charta charitatis* 2.

³⁰⁶¹ Tj. toho, z něhož byl založen klášter filiální.

³⁰⁶² *Ibid.* 2,8.

³⁰⁶³ Srov. *ibid.* 2,6.

³⁰⁶⁴ *Ibid.* 4,18.

³⁰⁶⁵ *Ibid.*

³⁰⁶⁶ *Ibid.* 3.

³⁰⁶⁷ Podrobněji viz McGUIRE, Brian Patrick (ed.). *A Companion to Bernard of Clairvaux*. Leiden – Boston: Brill, 2011 či EVANS, Gillian R. *Bernard of Clairvaux*. New York – Oxford: Oxford University Press, 2000.

³⁰⁶⁸ Srov. BERMAN, Constance Hoffman. *Cistercian Evolution: The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe*. Philadelphia – Oxford: University of Pennsylvania Press, 2010, s. 2.

druhé křížové výpravy do Svaté země³⁰⁶⁹ či křížové výpravy proti albigenským, jakkoli samotný cisterciácký řád se svému ideálu v mnoha ohledech postupně stále více vzdaloval.³⁰⁷⁰

Zřeknutí se světa, přísná askeze, chudoba, povinnost fyzické práce a mnohé další aspekty nového mnišského ideálu se vyskytovaly již ve starších podobách křesťanských ideálů, o nichž a o jejichž komparaci s ideály prvotní církve již bylo pojednáno. Unikátní v případě nového mnišství, zejména cisterciáků, nebyl ani tolik obsah, jako spíše jeho masové zpropagování napříč západním křesťanstvem. Jakkoli jistě nelze připsat veškeré zásluhy za toto značné akceptování cisterciáckého ideálu Bernardu z Clairvaux, jistě není přehnané konstatovat, že bez něj by se cisterciácký řád nestal tím, čím se stal. Cisterciácký ideál, formovaný *de iure* striktně na základě *Benediktovy řehole*, představoval *de facto* syntézu ideálu benediktinského a poustevnického, obohacenou navíc o četná dílčí specifika. Co se týče organizace řádu, cisterciáci institucí generálních kapitul jakoby napodobují celek církve: stejně jako se na všeobecných koncilech měli ideálně sejít všichni biskupové, scházeli se na generální kapitule všichni opati – i tento vzor však cisterciáci „vylepšili“, jelikož se takto setkávali každoročně. Na jednu stranu tak imitovali nejen soudobé a pozdně starověké všeobecné koncily, ale také prvocírkví koncil jeruzalémský,³⁰⁷¹ na druhou stranu však vytvářeli jakousi církev v církvi, umocněnou přivlastňováním si „plnohodnotného křesťanství“, respektive jediné jisté cesty ke spáse, což převedeno na novozákonní kontext evokuje například jednotlivé „partaje“ korintské církve, postulující svou nadřazenost, čemuž se ze strany apoštola Pavla pochvaly jednoznačně nedostalo.³⁰⁷² Nejvýraznější originální přiblížení se prvotní církvi spatřuji jednak v cisterciáckém filiálním systému, totiž v tom, že (byť dosti omezená) pravomoc nad klášterem je založena na zásluze o jeho založení, což vcelku připomíná prvocírkví praxi apoštolské autority nad církvemi, které daný apoštol založil;³⁰⁷³ jednak v přijímání noviců až od patnácti let, jakkoli otázka křtu dětí v prvotní církvi je samozřejmě kontroverzním tématem, v němž jen těžko někdy badatelská obec dojde jednoznačného konsenzu.³⁰⁷⁴

³⁰⁶⁹ Podrobněji viz GERVERS, Michael (ed.). *The Second Crusade and the Cistercians*. New York, NY: Palgrave Macmillan, 1992.

³⁰⁷⁰ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 190-196.

³⁰⁷¹ Sk 15:1-30.

³⁰⁷² Srov. 1Kor 1:10 – 4:21.

³⁰⁷³ Srov. 1Kor 4:14-21.

³⁰⁷⁴ Viz např. JEREMIAS, Joachim. *Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949; *idem*. *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958; BARTH, *Church Dogmatics*, sv. IV/4; ALAND, Kurt. *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der Alten Kirche: Eine Antwort an Joachim Jeremias*. München: C. Kaiser, 1961 a *idem*. *Taufe und Kindertaufe: 40 Sätze zur Aussage des Neuen Testament und dem historischen Befund, zur modernen Debatte darüber und den Folgerungen daraus für die kirchliche Praxis – zugleich eine Auseinandersetzung mit Karl Barths Lehre von der Taufe*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1971.

5.3 Misijní ideál

Misie v původním slova smyslu, tj. organizované šíření křesťanství mezi nekřesťany, v éře gregoriánské reformy poměrně plynule postupovala. Ještě před nástupem Lva IX. na papežský stolec byly úspěšně pro křesťanství získány Uhry,³⁰⁷⁵ jakkoli po zbytek 11. století ještě mezi Maďary probíhala konsolidace náboženské situace,³⁰⁷⁶ Island, Grónsko³⁰⁷⁷ a z valné části také Polsko,³⁰⁷⁸ pohanský odpor již ve své zemi do značné míry potlačil i norský král Olaf II.³⁰⁷⁹ Dříve vytvořený „systém“ misijní činnosti, zahrnující intenzivní aktivitu „pohraničních“ biskupství a časté rekrutování misionářů z mnišských kruhů, probíhající za výrazné podpory, obvykle i z impulsu a v zájmu lokálního křesťanského panovníka, jehož účelem bylo buď připojení dosud pohanského území k danému křesťanskému státnímu útvaru a jeho následné pokřesťanstění, nebo získání pohanského vládce pro křesťanství, načež bylo primárně jeho zodpovědností provést pokřesťanstění svého lidu, fungoval i nadále. Kupříkladu ve Švédsku tak již v době probíhající gregoriánské reformy zásadní mezník v prosazení křesťanství uskutečnil král Inge I., když byl nejprve pro snahu o zamezení pohanským obětem v Uppsale donucen k útěku ze země, aby se následně vrátil a násilně pohanskou revoltu potlačil a alespoň nominálně dokončil christianizaci království.³⁰⁸⁰ Pomořansko bylo pro křesťanství získáno zejména působením Oty Bamberského,³⁰⁸¹ biskupa, působícího zároveň jako prostředník ve sporech mezi císaři a papeži (mimo jiné se podílel na vyjednání wormského konkordátu), hájícího však spíše císařskou stranu – k misii do Pomořanska byl vyslán polským knížetem Boleslavem III. Křivoústým. V případě Maďarů je rozhodující role králů pro přijetí i konsolidaci křesťanství vyloženě evidentní, a to nejen v případě Štěpána I.,³⁰⁸² ale také Bély I., jenž silou rozpustil sněm starších, požadujících po něm vypovězení křesťanských kněží.³⁰⁸³ Misijní ideál panovníka očividně nadále zůstával v platnosti.

³⁰⁷⁵ K christianizaci Maďarů podrobněji viz BEREND, Nora – LASZLOVSZKY, József – SZAKÁCS, Béla Zsolt. The kingdom of Hungary. In: BEREND, Nora (ed.). *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus', c. 900-1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 319-368 či TOTH, William. The Christianization of the Magyars. *Church History* 11/1 (1942), s. 33-54.

³⁰⁷⁶ Viz např. KONTLER, László. *Millenium in Central Europe: A History of Hungary*. Budapest: Atlantis Publishing House, 1999, s. 61 či BEREND – LASZLOVSZKY – SZAKÁCS, The kingdom of Hungary, s. 338.

³⁰⁷⁷ BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Stěhování národů*. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 350.

³⁰⁷⁸ K christianizaci Polska podrobněji viz např. ABRAHAM, Władysław. *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*. Poznań: Pallottinum, 1962.

³⁰⁷⁹ BEDNAŘÍKOVÁ, *Stěhování národů*, 2007, s. 350. K christianizaci Norska i se zhodnocením dřívějšího bádání viz BAGGE, Sverre. Christianization and State Formation in Early Medieval Norway. *Scandinavian Journal of History* 30/2 (2005), s. 107-134.

³⁰⁸⁰ Srov. BEDNAŘÍKOVÁ, *Stěhování národů*, 2007, s. 356.

³⁰⁸¹ Podrobněji viz DEMM, Eberhard. *Reformmönchtum und Slawenmission im 12. Jahrhundert: Wertsoziologisch-geistesgeschichtliche Untersuchungen zu den Viten Bischof Ottos von Bamberg*. Lübeck: Matthiesen, 1970.

³⁰⁸² BEREND – LASZLOVSZKY – SZAKÁCS, The kingdom of Hungary, s. 332.

³⁰⁸³ KONTLER, *Millenium in Central Europe*, s. 60-61.

V souvislosti s gregoriánským programem prosazení svrchované vlády papeže nad celou církví se papežství usilovalo chopit iniciativy a rozhodujícího slova i v misijní činnosti.³⁰⁸⁴ Proto bylo například zřízeno – byť prvotně z popudu dánských králů – přímo papežskému stolci podřízené arcibiskupství v Lundu, jež převzalo skandinávskou misijní agendu od příliš samostatné, respektive na císaře navázané hambursko-brémské diecéze.³⁰⁸⁵ Samotná misijní praxe se však s papežovým převzetím iniciativy zásadně nezměnila, umenšena, natož eliminována nebyla ani klíčová role přisuzovaná v probíhající christianizaci místním pokřtěným vládcům, papežské „inovátorství“ se do značné míry omezovalo na zajištění uznání vlastní svrchovanosti nad skandinávskou církví,³⁰⁸⁶ přičemž uplatňování této vlády reálně umožnilo až zřízení skandinávských arcibiskupství, například arcibiskupství v Uppsale roku 1164, jímž byl prakticky eliminován vliv hambursko-brémské diecéze ve Švédsku.³⁰⁸⁷

Výraznější inovací na poli vztahu s nekřesťany bylo vyhlášení křížové výpravy roku 1095 a následná praxe papežem vyhlášených kruciátů i související utvoření rytířských řádů, spojujících mnišství s životem válečníka. V obou případech však byla misijní činnost přinejlepším okrajovým účelem těchto institucí, jak je názorně patrné již ze zaznamenání Urbanovy výzvy v Clermontu: „Chceme vás uvědomit o nebezpečí, které ohrožuje vás a celý veškerý věřící svět... rasa úplně cizí Bohu, vtrhla na křesťanské území a zpusťovala toto území ohněm a mečem... několik křesťanů zajali, odvedli je do své země, ostatní krutě mučili. Úplně srovnali se zemí několik božích chrámů a obrátili jiné kostely ke svým zvyklostem a ke svým kultům. Beze studu zbořili oltáře a znesvětili je. Obřezávají křesťany a rozmazávají krev z obřizky nad oltářem nebo ji vkládají do křtitelnice... Kdo je za toto pomstí, kdo napraví škody, jestliže vy to neuděláte? ... Vytáhněte a vzpomeňte na velké činy svých předků..., kteří vyvrátili pohanská království a zavedli svatou církev na jejich území. Vy byste měli být zvláště vyburcováni skutečností, že Svatý hrob našeho Pána Spasitele je v rukou těchto nevěřících, kteří hanebně týrají a svatokrádežně poskvřňují místa svojí necudností... Zmocněte se země, která je hanebně obsazená, která však byla dána Bohem dětem Izraele... Jeruzalém... střed světa... volá a touží po svobodě, prosí neustále, abyste přišli na pomoc...“³⁰⁸⁸ Motivy jasně ilustruje také „motivační“ list Bernarda z Clairvaux, svolávající bojovníky k druhé křížové výpravě: „Kvůli našim hříchům zde [tj. ve Svaté zemi] nepřátelé kříže vztyčili svou bezbožnou

³⁰⁸⁴ Podrobněji viz SCHIEFFER, Rudolf. *Christianisierung und Reichsbildung: Europa 700-1200*. München: C. H. Beck, 2013, s. 212-228.

³⁰⁸⁵ SANMARK, Alexandra. *Power and Conversion: A Comparative Study of Christianization in Scandinavia*. Ph.D. Thesis. Uppsala, 2004. Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University, s. 107-108.

³⁰⁸⁶ *Ibid.*, s. 108.

³⁰⁸⁷ *Ibid.*, s. 109.

³⁰⁸⁸ ROBERTUS S. REMIGII. *Historia Hierosolymitana* 1 (v češtině citováno dle HROCHOVÁ, Věra. *Křížové výpravy ve světle soudobých kronik*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1982, s. 25-26).

hlavu: mečem pustoší zaslíbenou zemi... Co děláte vy, stateční mužové? Co děláte vy, služebníci kříže? Chce snad tuto svátost přenechat psům a perly sviním?“³⁰⁸⁹ V případě rytířských řádů pak jejich primární účel ve vztahu k nekřesťanům opět vystihuje Bernard z Clairvaux: „neohroženě zažeňte nepřátele Kristova kříže“.³⁰⁹⁰

Primárním účelem křížových výprav ve vztahu k nekřesťanům či později heretikům bylo vyhnat či vyhubit je, jako tomu bylo například při dobytí Jeruzaléma.³⁰⁹¹ Záměrem jistě bylo zabrat dané území pro křesťanství a nevyhubené obyvatelstvo porobit, při čemž nezřídka docházelo i k násilným křtům,³⁰⁹² například ve 13. století v Pobaltí v režii řádu německých rytířů, kteří zde eliminovali pruské elity a nuceně pokřtěné zbylé obyvatelstvo porobili a chápali jako občany druhé kategorie vedle kolonizátorů z křesťanských zemí.³⁰⁹³ Jakkoli z dnešního pohledu je pro tvrzení, že byly křížové výpravy využívány k „misijním účelům“ a k „propagaci“ křesťanství nutná značná dávka terminologické tolerance, nelze popřít, že kupříkladu právě příslušníci Řádu německých rytířů ve své době označovali své působení v Pobaltí jako misionářské a že jim toto „úspěšné šíření víry“ zajišťovalo přízeň papežství. Rytířské řády, předkládané reformisty jako nový křesťanský rytířský ideál,³⁰⁹⁴ i kruciáty, svolávané a významně propagované papežstvím,³⁰⁹⁵ ale co se misijního ideálu týče, nepředstavovaly novinku svou násilnou podstatou, nýbrž jejím přímým iniciováním papežem³⁰⁹⁶ a jeho zaštitěním, zvláště v podobě příslibu odpuštění hříchů,³⁰⁹⁷ jakkoli světská moc na průběhu nutně spolupracovala. Při vědomí, že jde o vyjádření zjednodušující, si proto troufám tvrdit, že jsou vlastně jen rozvinutím karolinských postupů s tou obměnou, že jejich iniciátorem byl papež, přebírající tak roli císaře, a stojící tudíž nejen v roli duchovní, ale i světské moci. Jelikož se stal knížetem a vládcem církve, jak bylo gregoriánskými reformisty se silným monarchickým

³⁰⁸⁹ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *Ep.* 363 (citace v češtině dle MAYER, *Dějiny křížových výprav*, s. 123).

³⁰⁹⁰ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *De laude novae militiae ad milites templi liber* 1,1.

³⁰⁹¹ Zaujatý popis z poražené strany podává Ibn al-Athír: „Jeruzalém padl... Obyvatelé byli pobiti a Frankové ve městě zůstali po celý týden, během kterého plenili... povraždili víc než sedmdesát tisíc osob, mezi nimi mnoho imámů, znalců islámského učení, zbožných lidí a asketů... Utečenci... rozplakali i ostatní vyprávěním o tom, co všechno muslimové museli ve Svatém městě vytrpět. Mrtví muži, zajaté ženy a děti, rozkradené majetky...“ (IBN-EL-ATHIRI. *Chronicum quod perfectissimum inscribitur* 10,194 [v češtině citováno dle GABRIELI, Francesco (ed.). *Křížové výpravy očima arabských kronikářů*. Praha: Argo, 2010, s. 39]).

³⁰⁹² ŘÍČAN – MOLNÁR, *Dvanáct století církve*, s. 328.

³⁰⁹³ Srov. BOGDAN, Henry. *Řád německých rytířů*. Praha: Garamond, 2009, s. 111-129.

³⁰⁹⁴ Nej názorněji viz BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *De laude novae militiae ad milites templi liber*.

³⁰⁹⁵ Podrobněji viz např. RUNCIMAN, *A History of the Crusades*, s. 83-120.

³⁰⁹⁶ Reformní papežství velice dbalo o to, aby si světská moc neusurpovala pravomoc vyhlásit křížovou výpravu, vyhrazenou papeži, viz např. MAYER, *Dějiny křížových výprav*, s. 119-120.

³⁰⁹⁷ Srov. „Podstupte tuto cestu, aby vám byly prominuty vaše hříchy, a buďte jistí, že vaše sláva nezapadne v království božím“ (ROBERTUS S. REMIGII. *Historia Hierosolymitana* 1 [v češtině citováno dle HROCHOVÁ, *Křížové výpravy ve světle soudobých kronik*, s. 27]) či „Co si myslíte, bratři? Že snad paže našeho Pána je příliš krátká či zesláblá natolik, že svolává nás, nepatrné červy, abychom ochránili a získali zpět jeho dědičné statky? ... Hleďte, s jakou dovedností vás chce zachránit... Hříšníci, vzpomněli-li si Všemocný na službu vrahů, lupičů, cizoložníků, krivopřísežníků a zločinců všeho druhu, jako by se vždy chovali řádně, je pouze toto jediná vyvolená a toliko Bohu zjevená příležitost k záchraně; dobrotvivý je Pán... Chce být pokládán za dlužníka, jenž svým oddílům jako žold vyplácí prominutí jejich přečinů a věčnou slávu. Blaženým nazývám pokolení, jemuž je nabídnuta možnost takto úplného odpuštění...“ (BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *Ep.* 363 [citace v češtině dle MAYER, *Dějiny křížových výprav*, s. 123]).

zabarvením postulováno,³⁰⁹⁸ logickým důsledkem bylo, že k obraně i rozšiřování „své říše“, tj. sféry západního křesťanství, začal používat i silové prostředky: obdobně jako králové či císaři vysílal „svou“ armádu splnit jím zadané úkoly.

Potulní kazatelé jakožto nový druh „vnitřní“ misie

Vedle misie ve smyslu organizovaného úsilí o proselytizaci pohanů lze také hovořit o misii „vnitřní“, tj. organizovaném úsilí o dosažení přijetí vlastní, „nadřazené“ podoby křesťanství těmi, kdo se sice označují jako křesťané, danou jeho podobu však dosud neakceptovali. Takovéto vymezení by ale pochopitelně umožňovalo zahrnutí nejen veškeré reformní činnosti, ale také jakékoli pastorační péče, každého kázání a vůbec téměř jakékoli duchovní aktivity namířené i na druhé křesťany do analýzy „misijního“ ideálu. Teoreticky by se tak bylo možné zamýšlet, co o „misijním“ ideálu vypovídají například metody, jimiž se gregoriánští reformisté snažili prosadit svou vizi církve, včetně vyhlášení, že do stanoveného času dojde k pádu Jindřicha IV., proneseného s nárokem prorocké autority a dodatkem, že pokud se předpověď nenaplní, její autor, Řehoř VII., by měl pozbyt svého úřadu,³⁰⁹⁹ vybízení laiků k bojkotu mší vysluhovaných ženatými kněžími,³¹⁰⁰ již opakovaně zmiňovaného účelového zkreslování historické reality církve 4. – 6. století či pochopitelně využití násilí k prosazení reformních cílů.³¹⁰¹ Takto široké pojetí „misijního“ ideálu by však nebylo z hlediska této práce nápomocné.

Omezím se zde proto již pouze na fenomén potulného kazatelství jakožto nové součásti pojmu *vita apostolica*, jehož zařazení – jakkoli striktně vzato nejde o misii, ale o specifickou pastorační službu – je opodstatněno jednak tím, že se jednalo o úmyslnou nápodobu apoštolské misijní činnosti, jednak významem pro další vývoj křesťanských ideálů. Toto chápání obsahu *vita apostolica* se však v této době omezovalo spíše na nepočetnou skupinu výjimečných jedinců,³¹⁰² dosud jen „nesměle“ předznamenávajících budoucí vývoj – poetickým vyjádřením Hugha Lawrence byli „poslem nového jara, jež se mělo dočkat plného rozkvětu v žebravých řádech třináctého století“.³¹⁰³ Jelikož se však koncept potulného kazatelství v éře papežské reformy dosud nedočkal širokého přijetí za křesťanský ideál, o čemž velmi názorně svědčí literární „zamlčení“ postavy zakladatele členy fontevraultského klášterního svazu,³¹⁰⁴ považuji

³⁰⁹⁸ Srov. FRIED, Johannes. *The Middle Ages*. Cambridge, MA – London: Harvard University Press – Belknap Press, 2015, s. 144–166.

³⁰⁹⁹ SUCHÁNEK – DRŠKA, *Církevní dějiny*, s. 218.

³¹⁰⁰ ROBINSON, *Reform and the Church*, s. 276.

³¹⁰¹ Srov. např. GREGORIUS VII. *Ep.* 2,45.

³¹⁰² McDonnell nabízí neobvykle rozsáhlý výčet věhlasných jedinců uskutečňujících tento koncept apoštolského ideálu, přesto však pro 11. a 12. století uvádí pouze Norberta z Xanten, Roberta z Arbrisselu, Bernarda z Poitiers, Vitalise ze Savigny a Lamberta Kottavého (McDONNELL, *The vita apostolica*, s. 15).

³¹⁰³ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 153.

³¹⁰⁴ DALARUN, Jacques. *Robert of Arbrissel: Sex, Sin, and Salvation in the Middle Ages*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2006, s. 2.

za náležité v kapitole věnované ideálům této doby tento rodící se koncept „misijního“ ideálu pouze stručně zmínit.

Ztotožnění potulného kázání víry v křesťanských oblastech s apoštolským ideálem se uskutečnilo v poustevnickém milieu. Právě někteří poustevníci, toužící po co nejdokonalější nápodobě apoštolského vzoru, jehož imitaci, společný to záměr všech rozličných příslušníků reformních kruhů 11. a 12. století, prováděli objektivně vzato nejradikálněji, v nezanedbatelné míře díky tomu, že se zbavili téměř veškerých svých sekulárních závazků, a nemuseli se tak na ně ohlížet tolik jako jiní reformisté, došli prakticky jistě na základě četby Nového zákona k závěru, že *vita apostolica* není dokonalá bez šíření slova Božího. Hugh Lawrence tento myšlenkový pochod shrnuje slovy: „Apoštolové možná byli chudí, ale jejich hlavním úkolem konec konců bylo kázat slovo Boží.“³¹⁰⁵ Jakkoli jde o vyjádření názorné a ve své druhé polovině i výstižné, je třeba upřesnit, že důraz na ideál a nutnost chudoby a zřeknutí se světa nebyl „objevem“ povinnosti kázat nikterak relativizován ani umněšen. Naopak, panovala shoda, že radikální osobní chudoba a dokonalé zřeknutí se světa tvoří naprosto nezbytný předpoklad pro službu kazatele uskutečňujícího apoštolský vzor: „jen ti jsou způsobilí pro kazatelskou službu, kdo mají tu výhodu, že nevlastní žádné pozemské jmění“³¹⁰⁶ a „církevní kazatel by měl být mrtvý světu“.³¹⁰⁷ Výsledkem tedy bylo spojení poustevnické chudoby a kočovného života hlasatele víry.³¹⁰⁸ Rodící se koncept ideálu potulného kazatele tak podle mého názoru můžeme zhodnotit jako syntézu dvou zásadních poustevnických vzorů: novozákonního popisu apoštolů a života pouštních otců.

Náplní života takovýchto jedinců bylo procházet vesnice, hrady i města a kázat slovo Boží, napomínat prohřešky proti křesťanské morálce, vybízet k pokání a vést k nápravě k zbožnému a ctnému životu, šířit křesťanskou víru mezi nominálními křesťany, kteří však reálně nevěřili a křesťansky nežili.³¹⁰⁹ Výsledkem zpravidla bylo shromáždění skupiny oddaných posluchačů, nadšených kazatelovým sdělením, a proto jej následujících, pro něž pak tyto kazatelé-poustevníci zakládali nové klášterní instituce jako například Fontevrault Roberta z Arbrisselu.³¹¹⁰ Záměr Norberta z Xanten založit ze svých následovníků kazatelský řád došel vzhledem k brzkému zdůraznění kontempace mezi premonstráty pouze částečného uskutečnění v podobě kolonizačně-misijní aktivity premonstrátů saské provincie.³¹¹¹ Pozoruhodný naopak je ohlas, který již v této době potulní asketičtí kazatelé vzbuzovali mezi

³¹⁰⁵ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 147.

³¹⁰⁶ PETRUS DAMIANUS. *Contra clericos regulares proprietarios* 6.

³¹⁰⁷ GAUFREDUS GROSSUS. *Vita beati Bernardi Tironiensis* 7,54.

³¹⁰⁸ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 153.

³¹⁰⁹ Srov. popis kazatelského působení Bernarda z Poitiers (GAUFREDUS GROSSUS. *Vita beati Bernardi Tironiensis* 7,50).

³¹¹⁰ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 153.

³¹¹¹ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 73.

laickým obyvatelstvem, a to zejména ženami, které se od nich dočkaly značně pozitivnějšího hodnocení než jen obvyklého ztotožnění s pokušením.³¹¹² Tento ohlas svědčí o lákavosti *vita apostolica* v laickém prostředí 12. století, v nezanedbatelné míře gregoriánskou reformou odříznutém od aktivní participace na duchovním životě církve. Ze strany církevních autorit se pak těmto asketickým kazatelům někdy dostalo oficiálního povolení, jako v případě Roberta z Arbrisselu,³¹¹³ někdy obvinění z hereze a odsudku, jako v případě Lamberta Koktavého.³¹¹⁴

5.4 Závěr

Takzvaná gregoriánská reforma do určité míry skutečně znamenala revoluční zvrat v dosavadním vývoji církve i středověké společnosti. Svým pokusem „vyrvat“ církve z rukou laiků, které definitivně vymezila a odlišila od kleriků, a absolutně ji celou podřídila papeži zbořila dosavadní status quo. Rázně se postavila proti mnoha zaběhlým zvyklostem, a prohlásila tak dějinný vývoj církve za nežádoucí úpadek. V oblastech jejího klíčového zájmu je nutné jí přiznat nezanedbatelné úspěchy. Předně se podařilo významně posílit pozici papežství, zříditi funkční římskou kurii a široce zpropagovat poslušnost papeži jako základní křesťanskou ctnost. Jejím ovocem byl triumfální pontifikát Inocence III. a čtvrtý lateránský koncil, autoritativně stanovující celé církvi i celé západní společnosti závazná papežova pravidla. Papežství dosáhlo pro sebe přijatelných kompromisů v otázce investitury i v problematice disponování s církevním majetkem. Plošně byl prosazen povinný celibát kléru, došlo k bouřlivému rozkvětu poustevnictví i mnišství, do určité míry se podařilo i přesměrovat válečné choutky křesťanských rytířů a panovníků ze vzájemných konfliktů na boj proti papežem určenému společnému nepříteli, a dočasně tak rozšířit vliv západní církve i na Východ.

Přesto je třeba mít na zřeteli, že v mnoha ohledech nebyl vývoj tak revoluční, jak se reformisté sami pokoušeli prezentovat. Gregoriánská reforma v nezanedbatelné míře plynule navazovala na snahy reformy mnišské i císařské, včetně boje za svobodu církve, proti simonii, za prosazení celibátu kleriků i kanovníckého způsobu života. To, že tyto své „rodiče“ posléze zavrhl, neznamena, že jimi nebyla zásadně ovlivněna, a že jim dokonce v jisté míře nevďečí i za svou existenci. Přeceňovat nelze ani úspěchy gregoriánské reformy. Boj za odstranění simonie se setkal jen s dočasným a omezeným úspěchem, když se již v průběhu 12. století ozývala poměrně hlasitá kritika římské kurie pro její hlad po moci a bohatství, pro její

³¹¹² Podrobněji viz např. GRIFFITHS, Fiona J. The Cross and the Curia monialium: Robert of Arbrissel, John the Evangelist, and the Pastoral Care of Women in the Age of Reform. *Speculum* 83/2 (2008), s. 303-330 či DALARUN, Jacques. Robert d'Arbrissel et les femmes. *Annales: Histoire, Sciences Sociales* 39/6 (1984), s. 1140-1160.

³¹¹³ *Ibid.*

³¹¹⁴ FAYEN, Arnold. Lambert Le Bègue. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1910 [cit. 4.11.2019]. Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/08757b.htm>.

svatokupectví. Podařilo se sice plošně prosadit povinný celibát kléru, jeho dodržování však nadále často nebylo příliš slavné. V některých lokalitách bylo dokonce zpětně badateli zhodnoceno, a nikoli neopodstatněně, že mravy kléru dosahovaly vyšších standardů před vypuknutím gregoriánské reformy, než pod vlivem reformního papežství. Výsledek sporu mezi papežem a císařem lze označit nejlépe jako kompromis. Jakkoli tedy papežství svou pozici posílilo, svůj program v tomto ohledu v plnosti – s výjimkou poměrně krátkého období, zejména pontifikátu Inocence III. – prakticky neuskutečnilo. Nové mnišství, představitel „obnovených“ apoštolských ideálů, záhy své ideály do značné míry opustilo, hromadilo tolik kritizovaný majetek a snad ještě intenzivněji než kdy dříve zasahovalo do záležitostí světa, jehož se tak ostentativně zřeklo.

Úspěchy gregoriánské reformy byly v mnoha ohledech problematické. Z papežství se reálně vzato stala nejen duchovní, ale i světská moc, papež organizoval křížové výpravy, podporoval násilné prosazování svých zájmů. Římská kurie se již v průběhu éry reformního papežství stávala byrokratickým molochem, jemuž byla nikoli nepřesvědčivě vyčítána hrabivost. Z materiálního pohledu vcelku úspěšná „obnova slavné a bohaté“ starověké církve znamenala, že vrcholní církevní představitelé, zejména papež, disponovali nezměrným a žárlivě strženým bohatstvím, zatímco propagovali ideál chudoby. Prozatím spíše potenciální potíže přinášely také metody prosazování reformy: zejména zpochybnění platnosti svátostí neřádných kněží, což od Augustina až do 11. století nebylo nikdy vyloženě zásadní celocírkevní téma, s nástupem gregoriánské reformy se však po několika staletích nedařilo jej trvale eliminovat.

Co se týče ideálů, usilovala gregoriánská reforma oficiálně o návrat církve do její „původní“, tj. apoštolské podoby. Propagovaným ideálem se stala *ecclesia primitiva*, jakkoli si reformisté v některých ohledech byli plně vědomi nekompatibility svých cílů – jako například prosazení povinného celibátu pro všechny kněží – s novozákonním popisem církve. Tyto překážky byly jednoduše řečeno vyřešeny s prorockým sebevědomím tvrzením, že apoštolským ideálem je ve skutečnosti gregoriánský program. Dle gregoriánské argumentace by bylo nutné dojít k závěru, že za vzorovou byla brána nejen církev novozákonní (*ecclesia primitiva*), ale církev 1. – 6. století, od apoštolů přibližně po Řehoře I. – v zásadě tedy celý dějinný vývoj církve až do té doby, než do ní začal pronikat germánský element. Stížnostem reformistů, že úpadek církve je důsledkem vměšování světské moci do církevních záležitostí, toto rozpětí odpovídá jen částečně, přivíralo totiž oči před reformisty marginalizovaným vlivem starověkých římských císařů. Široké pojetí „původní“ církve umožňovalo značně selektivní přístup k tomu, co z tohoto rozsáhlého období představuje onen žádoucí ideál. Zároveň byla

starověká církev reformisty částečně idealizovaná, částečně její realita dokonce účelově překrucovaná, zvláště v otázce vztahu mezi papežstvím a císařstvím.

Z naprosté většiny ohledů lze konstatovat, že gregoriánská reforma prováděla poměrně úspěšný návrat k idealizované církvi 4. – 6. století. Gregoriánskému ideálu vztahu papežství a světské moci se historicky nejvíce blíží chápání Ambrožovo a Gelasiovo, ideálu papežské nadřazenosti postoje Lva I., kněžskému ideálu proto-kanovnické pojetí Augustinovo a ještě striktněji chudobu, askezi a sexuální abstinenci zdůrazňující koncept Jeronýmův, nový poustevnický ideál v éře gregoriánské reformy se pokoušel o návrat k pouštním otcům, nové mnišství k doslovnému znění *Benediktovy řehole*. Gregoriánským vzorem byla zjednodušeně řečeno pozdně starověká církev, návrat k „původní“ podobě církve jen naprosto výjimečně pokračoval dále zpět do minulosti. Historický vzor, který si můžeme vymezit jako „od pouštních otců po Řehoře I.“, byl ovšem prakticky ve všech výše zmíněných bodech gregoriánským ideálem „překonán“. Papežský ideál, ztělesněný v *Papežském diktátu*, dalece přesahuje postavení římského biskupa kdykoli v minulosti a nárokuje papeži práva a status dříve neznámé jak v rámci církevní hierarchie, tak vůči světské moci včetně císaře, jehož role je naopak v rámci reformních ideálů bezprecedentně umenšena. Papež poprvé v dějinách sám svolal všeobecný koncil, pomocí klášterních exempcí, legátů i posílením role metropolitů se do značné míry úspěšně pokoušel podrobit si veškerý episkopát. V případě kléru se jako ideál prosadilo řeholní kanovníctví, domněle kopírující prvotní jeruzalémskou církev osobní chudobou, společným životem a celibátem. Ideál poustevnický byl obohacen o prvky cenobitské, a vznikaly tak eremitské kláštery, společenství jedinců „zcela mrtvých“ světu, nový ideál mnišský se pak sice odvolával na doslovný text *Benediktovy řehole*, překonával ji však svými důrazy na přísnou askezi, striktní chudobu a prostotu, inspirovanými poustevnickým ideálem.

Z části tedy ideály éry gregoriánské reformy kopírovaly ideály církve pozdního starověku, jejichž komparace s ideály prvocírkevními již byla v této práci provedena. Z části však tyto své vzory překonávaly, ovšem takovým způsobem, že je namnoze prakticky nemožné zhodnotit, zda šlo o krok blíže či dále od prvotní církve, pouze můžeme konstatovat, že se objektivně nejednalo o obnovu prvocírkevního pojetí. Nejvýrazněji je tato skutečnost patrná na jednom z nejdůležitějších cílů reformistů, prosazení papežské svrchovanosti nad celou církví, a to i na úkor císaře: Nový zákon jakožto jediný pramen pro rekonstrukci prvocírkevních ideálů nic jako papežský úřad či cokoli jemu i jen vzdáleně podobného nezná, stejně tak jako nenabízí žádný komentář k laickému vměšování světské moci do církevních záležitostí – troufám si tvrdit, že jde o problém pro autory Nového zákona jednoduše nepředstavitelný. Pochopitelně

lze komparovat gregoriánské ideály s těmi prvocírkevními alespoň ve vyložené dílčích ohledech. Odhalíme tak, že v ojedinělých detailech reformisté skutečně dosáhli přiblížení se prvocírkevnímu chápání, například zpochybněním Augustinova mystického pojetí „funkčnosti“ kněžského svěcení a jeho nahrazením podmíněností poslušností nejvyšší církevní autoritě. V jiných, podle mého názoru čtenějších případech, sice reagovali na skutečné nešvary, které si kladli za cíl odstranit, nabízeli ale řešení jednoznačně novozákonnímu textu odporující. Uvést lze nejen obligátní příklad povinného celibátu pro všechny kleriky, ale také ze samotného úřadu papeže prý vyvěrající svatost a imanentně i neomylnost jeho držitele či nejvyšší církevní autoritou iniciované násilné jednání s nekřesťany.

Nejvýraznějším oživením prvocírkevních ideálů bylo v éře papežské reformy a tří lateránských koncilů postupné přeznačování pojmu *vita apostolica* z původního významu „apoštolské“ osobní chudoby dodržované v rámci *vita communis*. Napříště stabilněji zahrnovalo nejprve duchovní péči o ostatní křesťany, a někdy dokonce potulné kazatelství. Je však zároveň nutné mít na paměti, že ani pastorační péče nebyla ještě ve 12. století skutečně všeobecně považována za nezbytnou součást *vita apostolica*, a jedinců, kteří by za křesťanský ideál považovali potulné kazatelství, bylo ve 12. století dosud naprosto mizivé množství, dokonce i oproti těm, kdo „vyznávali“ ideál poustevnický. Jednalo se však o jedince, předznamenávající nejen svým ideálem, ale i úspěchem u laiků, a zejména žen, a v některých případech i tím, jak byli vnímáni hierarchií za problematické, další vývoj.

Za nejvýznamnější dopad éry gregoriánské reformy na vývoj křesťanských ideálů považuji to, že reformisté svým dovoláváním se prvotní církve, odhalením a kritizováním nedodržování dříve stanovených církevních norem i jejich systémové nedokonalosti, aktivizováním laiků (byť dosud pouze pro své účely, načež měli být od církevních záležitostí do značné míry odříznuti) i postulováním, že opravdu plnohodnotný křesťan, který jistě dojde spásy, je pouze ten, kdo napodobuje „apoštolský“ vzor, takřikajíc „roztočili kola permanentní reformy“. Již v průběhu 11. a 12. století tak další a další „vlny“ reformistů považovaly výdobytky těch, kdo jim v tomto snažení předcházeli, za nedostatečné, a mnohdy z různých důvodů dokonce zavrženíhodné. Usilovali tak o hlubší a hlubší reformu v touze po věrnější nápodobě prvotní církve, respektive primárně v touze po zajištění osobní spásy. Na příkladu Štěpána z Thiers je pak názorně patrné, kam tento vývoj prakticky nutně musel směřovat, totiž k odvržení všech „nánosů“ zvyků a dodatečných pravidel ve prospěch poslušnosti pouze a výlučně evangeliu, a tím zároveň k prakticky nevyhnutelnému konfliktu s církevní mocí.

6. Laická hnutí a jejich ideály

Představitelé gregoriánské reformy hlásali nápravu církevní disciplíny i mravů kléru, odstranění simonie i sexuální nezdrženlivosti kněží. Neváhali ve svém tažení za prosazením své vize církve ojediněle dokonce vybízet laiky i nižší kleriky k neposlušnosti biskupům a kněžím,³¹¹⁵ které považovali za neřádné, či k bojkotování jimi vysluhovaných mší,³¹¹⁶ čímž zpochybňovali přinejmenším „funkčnost“ jejich svěcení, ne-li jeho platnost.³¹¹⁷ Podkopávali neotřesitelnost autority světské moci, když horovali proti jejímu vměšování do církevních záležitostí, v zápalu argumentace se neostýchali připisovat světské moci dokonce d'ábelský původ³¹¹⁸ a neváhali exkomunikovat nepoddajné jedince včetně panovníků,³¹¹⁹ jakkoli tak nezřídka jen obnažili neefektivitu tohoto vrcholného duchovního trestu, když na svou exkomunikaci někteří panovníci příliš nedbali.³¹²⁰ Středověký společenský řád, který ještě na začátku 11. století působil takřka nezvratným a neměnným dojmem, byl narušen³¹²¹ v zájmu „osvobození“ církve (tj. prosazení papežské svrchovanosti nad ní) a „návratu k její původní svaté podobě“, nalezené prozatím v idealizovaném vzoru pozdně starověké církve.

Společenský řád se neměnil jen v důsledku programu gregoriánské reformy. Proměně napomáhala renesance vzdělanosti, nárůst počtu obyvatel v západní Evropě, počínající urbanizace a nárůst bohatství, a tudíž i významu měst a měšťanů, například v důsledku rozmachu soukenictví a tkalcovství,³¹²² umožňující měšťanům větší zájem o vzdělání či duchovní život. Laikům, aktivizovaným či v aktivismu podporovaným gregoriánskými reformisty v zájmu prosazení jejich vize a boje za jejich zájmy – ať již tlakem na „neřádné“ kleriky³¹²³ či silou, jako v případě šlechtické vzpoury proti císaři Jindřichovi IV.³¹²⁴ –, a cíleně a usilovně tedy nadchnutým pro gregoriánské ideály, dokud jim ještě odporovala například nezanedbatelná část episkopátu, se následně v nové podobě církve nenabízelo mnoho prostoru pro participaci, přestože touha po ní, zdá se, rostla jako snad nikdy dříve.³¹²⁵ Plnohodnotné

³¹¹⁵ GREGORIUS VII. *Ep. vagantes* 2.

³¹¹⁶ Např. *Concilium Lateranense secundum*, can. 7.

³¹¹⁷ Analýzu problému, zda byla v rané fázi reformy zpochybněna (zejména Humbertem ze Silvy Candidy) platnost svěcení či jen jeho efektivita, bez jednoznačného výsledku nabízí MATĚJEK, *Humbert ze Silvy Candidy*, s. 144-153.

³¹¹⁸ GREGORIUS VII. *Ep.* 8,21.

³¹¹⁹ Srov. např. BLUMENTHAL, *The Investiture Controversy*, s. 113, 118 či 139.

³¹²⁰ Srov. např. ČERNÝ, *Normané v jižní Itálii a na Sicílii v 11. – 12. století*, s. 79-80.

³¹²¹ K tomu, že snahy gregoriánské reformy byly již ve své době vnímány jako boření fungujícího společenského řádu, viz např. SIGEBERTUS GEMBLACENSIS. *Leodicensium epistola adversus Paschalem papam, passim*.

³¹²² Podrobněji k hospodářství ve 12. a 13. století viz MUNDY, John H. *Evropa vrcholného středověku 1150-1300*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 81-123, k měšťanstvu podrobněji viz *ibid.*, s. 166-173.

³¹²³ Tak zvláště v případě hnutí patarie, protěžovanému a chráněnému přes své problematické postoje Řehořem VII. Podrobněji viz KELLER, Hagen. *Pataria und Stadtverfassung, Stadtgemeinde und Reform: Mailand im „Investiturstreit“*. In: FLECKENSTEIN, Josef (ed.). *Investiturstreit und Reichsverfassung*. Sigmaringen: Thorbecke, 1973, s. 321-350.

³¹²⁴ HOWE, *The Nobility's Reform*, s. 332; srov. také GREGORIUS VII. *Ep.* 2,45.

³¹²⁵ Srov. CONSTABLE, *Religious communities*, s. 335 či FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 67.

zapojení se do církevních záležitostí bylo napříště možné pouze za předpokladu připojení se ke kléru či vstupu do kláštera, což však přes o něco četnější proniknutí zástupců jiných sociálních skupin do těchto „povolání“³¹²⁶ zůstávaly pozice zaplňované především šlechtici.³¹²⁷ Originální variantou účasti na církevních záležitostech byla nová kategorie křesťanských rytířů, bojujících „za víru“ a povolaných chránit poutníky.³¹²⁸ I rytířské řády však pochopitelně rekrutovaly své příslušníky především z urozených vrstev. Pro ostatní laiky již nabídky participace na církevním dění tak štědré nebyly: zbylí mocní laici měli církev a její majetek chránit,³¹²⁹ majetní ji materiálně podporovat³¹³⁰ a pro ty, kteří mocí ani majetkem nedisponovali, se nabízela možnost zapojit se především svou fyzickou prací do fungování kláštera v pozici laických bratří.³¹³¹ Těmto takzvaným konvršům sice byl přiznán podíl na mnišském ideálu v podobě jejich mnišských slibů, nošení mnišského hábitu a podílení se na praktickém chodu kláštera, co se týče duchovní sféry, zůstávali však ve skutečnosti pasivními pozorovateli: v cisterciáckém řádu jim byla odepřena účast na bohoslužebném zpěvu i vzdělání.³¹³²

Dokud byla hlavním programem, k jehož prosazení byli laici využíváni, institucionální revize existujících struktur, spočíval zájem v těchto strukturách přímo neangažovaných (tj. v důsledku neurozených) laiků v zabezpečení platnosti jim vysluhovaných svátostí a případně v dosažení vlastních politických či jiných, „neduchovních“ výhod (jako v případě patarie). Jakmile se však s rozšířením poustevnického hnutí, nových řádů, zejména cisterciáků, i řeholních kanovníků podařilo takřikajíc všeobecně prosadit a zpropagovat „apoštolský“ ideál chudoby, prostoty a zřeknutí se světa jakožto „pravé křesťanství“,³¹³³ představované navíc nezřídka v polemice proti ostatním formám jako jediná zaručená cesta ke spáse,³¹³⁴ byli zbožní laici vlastně postaveni před nutnost v zájmu zajištění svého věčného bytí na tomto ideálu participovat. Rodící se „laickou poprávkou“ jako první odhalili a vytěžovali potulní kazatelé: velmi názorně je to patrné zvláště na jejich duchovní péči věnované (neurozeným) ženám (obzvláště ilustrativním příkladem je zde Robert z Arbrisselu),³¹³⁵ pro které – pokud nevstoupily do kláštera – dosud nejenže prakticky neexistovala výraznější šance se na

³¹²⁶ CONSTABLE, Religious communities, s. 342-344.

³¹²⁷ *Ibid.*, s. 343 a HOWE, The Nobility's Reform, s. 328-332.

³¹²⁸ Srov. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *De laude novae militiae ad milites templi liber*.

³¹²⁹ Srov. např. GREGORIUS VII. *Ep.* 2,20.

³¹³⁰ Viz např. DEUSDEDIT. *Libellus contra invasores et symoniacos et reliquos scismaticos* 1,2.

³¹³¹ Laickými bratry se někdy stávali i šlechtici, jakkoli to cisterciáky nebylo vnímáno jako ideální a probíhala snaha přimět urozené spíše k plnohodnotnému vstupu do řádu, viz BURTON, Janet – KERR, Julie. *The Cistercians in the Middle Ages*. Woodbridge: Boydell Press, 2011, s. 154-155.

³¹³² Viz *Usus conversorum*. Podrobněji k cisterciáckým konvršům viz BURTON – KERR, *The Cistercians in the Middle Ages*, s. 151-160 či LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 175-177.

³¹³³ Srov. KIENZLE, Beverly Mayne. Religious poverty and the search for perfection. In: RUBIN, Miri – SIMONS, Walter (eds.). *The Cambridge History of Christianity*. Sv. 4: Christianity in Western Europe c. 1100 – c. 1500. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 40

³¹³⁴ Srov. např. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *Ep.* 104.

³¹³⁵ Viz zejm. GRIFFITHS, The Cross and the Cura monialium či DALARUN, Robert d'Arbrissel et les femmes.

církevním dění podílet, ale stále byly často pro horlivé jedince podezřelým ztělesněním pokušení či hříchu.³¹³⁶

Laici, kteří akceptovali *vita apostolica* jako křesťanský ideál, jen těžko mohli záhy nevnímat značné napětí mezi tím, co je církevní hierarchií propagováno a autoritami zvláště od mnichů či nižších svěcení požadováno, a reálným stavem především lokálního kléru. Vzhledem ke gregoriánským precedentům vypovězení poslušnosti, „anulování“ přísah věrnosti či bojkotování svátostí vysluhovaných neřádnými kněžími i k šířícímu se přesvědčení o nezbytnosti naplnění ideálu k zajištění vlastní spásy, pocíťovanému však v prostředí „neřádné“ lokální církve jako nemožnému, není překvapivé, že se tato laická hnutí ocitají v pozici disentu.³¹³⁷ Spektrum těchto nonkonformních hnutí je pestré. Některá byla přímo vedena či alespoň zaštitěna knězem či početnější skupinou kleriků (jako například hnutí vedené Abélardovým žákem Arnoldem z Brescie),³¹³⁸ jiná částečně monastická (například humiliáti),³¹³⁹ další takřka ryze laická (kupříkladu bekyně),³¹⁴⁰ a některá dokonce ostře antiklerikální (příznivci Jindřicha Mnicha).³¹⁴¹ Některá z těchto hnutí představovala vyloženě lokální fenomén, jiná se značně rozšířila. Jelikož v této práci není prostor pro analýzu všech těchto hnutí a dílčích nuancí jejich uchopení křesťanského ideálu a protože většina z těchto hnutí měla velmi podobné kořeny a cíle, a tudíž mezi nimi lze komparovat a v důsledku i odhlížet od sekundárních odlišností těch menších a méně významných hnutí, omezím se pouze na tři nejvýznamnější a nejvlivnější z nich: katary, valdenské a na počátky františkánského řádu s doplněním v podobě analýzy jednotlivých typů církevních reakcí na tato hnutí.

6.1 Kataři

Pojem kataři pochází nejpravděpodobněji z řeckého termínu καθαροί, a nese tedy význam „čistí“.³¹⁴² Badatelé poměrně dlouho přejímali již Ekbertem ze Schöнау přednesený názor, že kataři jsou pokračovatelé manicheismu.³¹⁴³ To byl jednotný pohled ve středověku, na počátku

³¹³⁶ Srov. KÜNG, Hans. *Žena v dějinách křesťanství*. Praha: Vyšehrad, 2017, s. 45-64.

³¹³⁷ Srov. LAMBERT, Malcolm. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000, s. 24-25.

³¹³⁸ Podrobněji viz WAKEFIELD – EVANS, *Heresies of the High Middle Ages*, s. 146-150 či STROTHMANN, Jürgen. Arnold von Brescia: Christentum als soziale Religion. *Theologie und Glaube* 87 (1997), s. 55-80.

³¹³⁹ K humiliátům více viz ALBERZONI, Maria Pia. Die Humiliaten zwischen Legende und Wirklichkeit. *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 107 (1999), s. 324-353.

³¹⁴⁰ O bekyních podrobněji viz např. MURK-JANSEN, Saskia. *Brides in the Desert: The Spirituality of the Beguines*. London: Darton, Longman & Todd, 1998.

³¹⁴¹ Podrobněji viz WAKEFIELD – EVANS, *Heresies of the High Middle Ages*, s. 107-115.

³¹⁴² WALTHER, Daniel. A Survey of Recent Research on the Albigensian Cathari. *Church History: Studies in Christianity and Culture* 34/2 (1965), s. 146.

³¹⁴³ ECKBERTUS SCHONAUGIENSIS. *Sermones contra catharos* 1,3.

20. století³¹⁴⁴ i ještě v jeho polovině.³¹⁴⁵ Obvykle³¹⁴⁶ se předpokládala linie plynulé návaznosti od manicheismu, přes prisciliány, paulikiány³¹⁴⁷ a bogomily.³¹⁴⁸ Z Bálkánů měly dualistické myšlenky proniknout obchodními trasami do severní Itálie, do Porýní a Nizozemí, z těchto oblastí pak do Languedocu, který se následně stal hlavním centrem katarského hnutí. Tento názor však předpokládá poměrně rozsáhlé a přitom nezaznamenané šíření dualistických myšlenek ve společnosti,³¹⁴⁹ dokladané vlastně jen podobností dualistických konceptů jednotlivých hnutí,³¹⁵⁰ i značnou homogenitu nonkonformních skupin, začleněných do označení katarů, pročež byl v nedávné době opakovaně zpochybněn.³¹⁵¹ Přesto mnozí badatelé trvají přinejmenším na poslední zmíněné spojitosti, totiž návaznost katarů na bulharské bogomily,³¹⁵² někdy přitom s až příliš očividným automatismem považují samotný dualismus za doklad bogomilského vlivu.³¹⁵³ I souvislost s bogomily je však dokazatelná až podstatně později než v době prvních zmínek o katarech: působení Nikétova, přinášející prokazatelně určitý bogomilský vliv na Západ, spadá do roku 1167.³¹⁵⁴ Zmínky o „bujení“ katarského hnutí však tento rok předcházejí a přímé doklady o bogomilském vlivu chybí,³¹⁵⁵ bogomilům tak nelze s jistotou přiznat „zakladatelský“ impuls.

Uchopitelný počátek katarství se v současnosti obvykle spatřuje kolem poloviny 12. století,³¹⁵⁶ kdy se Ebervin ze Steinfeldu zmiňuje o skupině bludařů, jejichž přesvědčení se zdá odpovídat pozdějším informacím o katarech.³¹⁵⁷ Jde o skupinu aktivní v Kolíně nad Rýnem, kterou Ebervin vyslyšel. Ze spisu *Kázání proti katarům* je zřejmé, že také Ekbert ze Schönaue vycházel ze střetu s heretiky v oblasti Porýní, a to takřka v totožné době jako Ebervin, jakkoli

³¹⁴⁴ Srov. WEBER, Nicholas. Cathari. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1908 [cit. 10.1.2020]. Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/03435a.htm>.

³¹⁴⁵ Srov. BRENONOVÁ, Katarci, 2001, s. 5 či např. HEER, *Evropské duchovní dějiny*, s. 137-138.

³¹⁴⁶ Klasické dílo hájící tento postoj představuje RUNCIMAN, Steven. *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

³¹⁴⁷ Paulikiáni se objevují v 7. století v Arménii, rozšířili se pak zejména v 8. – 9. století v byzantské říši, více k nim viz HAMILTON, Janet – HAMILTON, Bernard – STOYANOV, Yuri (eds.). *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World*, c. 650 – c. 1450. Manchester – New York: Manchester University Press, 1998, s. 5-25.

³¹⁴⁸ Počátek bogomilů je kladen do 10. století, více k nim viz *ibid.*, s. 25-55 či OBOLENSKY, Dmitri. *The Bogomils: A Study in Balkan neo-Manichaeism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1948, předpokládající jejich ovlivnění gnózi.

³¹⁴⁹ Srov. WEBER, Nicholas. Albigenses. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1907 [cit. 10.1.2020]. Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/01267e.htm>. Kritika tohoto postoje viz např. PEGG, Mark Gregory. On Cathars, Albigenses, and good men of Languedoc. *Journal of Medieval History* 27/2 (2001), s. 181-195.

³¹⁵⁰ *Ibid.*, s. 188.

³¹⁵¹ Např. *ibid.*; BRENONOVÁ, Katarci či PEGG, *A Most Holy War*.

³¹⁵² Např. HAMILTON, Bernard. Wisdom from the East: The Reception by the Cathars of Eastern Dualist Texts. In: BILLER, Peter – HUDSON, Anne (eds.). *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 38-60; BARBER, Malcolm. *The Cathars: Dualist heretics in Languedoc in the High Middle Ages*. Harlow: Longman, 2000; LANSING, Carol. *Power & Purity: Cathar Heresy in Medieval Italy*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1998 či MARTIN, Sean. *The Cathars*. Harpenden: Pocket Essentials, 2005.

³¹⁵³ Srov. LAMBERT, *Středověká hereze*, s. 90.

³¹⁵⁴ K bogomilskému biskupovi Nikétovi a jeho vlivu podrobněji viz např. BRENONOVÁ, Katarci, s. 34-36.

³¹⁵⁵ PEGG, On Cathars, Albigenses, and good men of Languedoc, s. 185-187.

³¹⁵⁶ Tradiční datace dopisu do roku 1143 není přijímána nekriticky, srov. zejména BRUNN, Uwe. *Des contestataires aux „cathares“*. *Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*. Paris: Institut d'Études augustiniennes, 2006, s. 136-148.

³¹⁵⁷ EVERVINUS STEINFELDENSIS. *Ep. ad S. Bernardum*.

dílo sepsal později.³¹⁵⁸ I přes podstatné rozdíly v jejich popise u Ebervina a Ekberta³¹⁵⁹ se pravděpodobně jednalo o shodné či velmi podobné skupiny, vyskytující se v totožné oblasti. Právě Ekbert je vůbec jako první označil pojmem „kataři“.³¹⁶⁰ Přibližně ve stejné době, tedy v polovině 12. století, se církevní autority potýkaly s obdobnými skupinami také v severní Itálii,³¹⁶¹ a zejména v jižní Francii (Languedoc), kde si posléze získaly největší popularitu, nabyly největších počtů příznivců a kde katolické církvi také nejdéle trvalo jejich vymýcení.

Jádro katarské věrouky bývá obvykle spatřováno v dualismu,³¹⁶² v přesvědčení o existenci dobrého a zlého principu, přičemž ten zlý má být spojen s viditelným, hmotným světem, zatímco dobrý se světem neviditelným, duchovním.³¹⁶³ I mezi katary se chápání kvality jednotlivých principů, resp. jejich vztahu očividně lišilo.³¹⁶⁴ Zjednodušeně lze rozlišovat mezi absolutním dualismem těch, kdo se domnívali, že oba principy jsou věčné, a umírněným dualismem těch, kdo nadřazovali dobrý (v jejich pohledu věčný) princip tomu zlému (jenž podle nich věčný nebyl). Kataři se i dle věrouky štěpili na jednotlivé skupiny, v některých případech vzájemně vůči sobě i nepřátelsky naladěné.³¹⁶⁵ Mezi západoevropskými dualistickými skupinami byl častější příklon k dualismu absolutnímu. I v jeho rámci však jsou zaznamenatelné výrazné odlišnosti: názorným příkladem je Jan z Lugia, jenž shledával, že dva věčné principy jsou vzájemně soupeřící bohové, přičemž dobrý omezuje zlého a naopak.³¹⁶⁶ Ani dobrý princip tak pro něj není zcela dokonalý a všemocný, jelikož se do všeho jeho stvoření vkradl princip zlý, což v důsledku znamená určitou porušenost všeho. Zlý princip však prý nakonec bude poražen.³¹⁶⁷ Shoda ovšem v dualistických konceptech panuje na hodnocení přirozeného, hmotného světa jako něčeho zlého.³¹⁶⁸ Badatelé se vesměs shodují, že pro katary byl zlý princip zdrojem všeho zla, včetně přírodních fenoménů jako zemětřesení či válek.³¹⁶⁹ Měl být autorem lidského těla i veškeré hmoty.³¹⁷⁰ Starý zákon, či přinejmenším jeho většinu měli také kataři chápat jako jeho dílo, a proto odmítat,³¹⁷¹ čemuž se však nejrozsáhlejší dochovaný katarský spis

³¹⁵⁸ WAKEFIELD – EVANS, *Heresies of the High Middle Ages*, s. 243.

³¹⁵⁹ Podrobněji viz ZBÍRAL, *Zrod „katarské“ sekty*, s. 211-231.

³¹⁶⁰ WAKEFIELD – EVANS, *Heresies of the High Middle Ages*, s. 243.

³¹⁶¹ Podrobněji viz LANSING, *Power & Purity*.

³¹⁶² Srov. např. *ibid.*, s. 3 či BARBER, *The Cathars*, s. 6-9.

³¹⁶³ K dualismu podrobněji viz STOYANOV, Yuri. *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*. New Haven: Yale University Press, 2000.

³¹⁶⁴ Viz např. NELLI, René. *Der Dualismus der Katharer*. *Antaios* 3/2 (1961), s. 145-157.

³¹⁶⁵ HAMILTON, Bernard. *The Cathars and Christian Perfection*. *Studies in Church History Subsidia* 11 (1999), s. 7.

³¹⁶⁶ Srov. JOHANNES DE LUGIO. *Liber de duobus principiis* 1,13; 3,8 či 4,5.14.

³¹⁶⁷ *Ibid.* 4,6.

³¹⁶⁸ FRASSETTO, Michael. *Heretic Lives: Medieval Heresy from Bogomil and the Cathars to Wyclif and Hus*. London: Profile Books, 2007, s. 79.

³¹⁶⁹ JOHANNES DE LUGIO. *Liber de duobus principiis* 4,13.17.

³¹⁷⁰ *Ibid.* 5,3.

³¹⁷¹ Jak tvrdí např. SUMPTION, Jonathan. *The Albigensian Crusade*. London: Faber & Faber, 1978, s. 48.

zdá poněkud odporovat.³¹⁷² Dobrý princip, milosrdný Bůh Nového zákona, měl být stvořitelem lidské duše, kterou měl však zlý princip uvěznit v hmotném těle.³¹⁷³

Na dualismu založené odmítnutí hmotného světa bylo – pokud akceptujeme jeho identifikaci jakožto středobodu katarské nauky – příčinou pro odmítání (zejména reprodukčního) sexuálního styku:³¹⁷⁴ dle Ekberta ze Schöнау kataré učili, že manželství představuje překážku pro spásu.³¹⁷⁵ Dále také příčinou pro katarské vegetariánství,³¹⁷⁶ odmítnutí transsubstanciační nauky,³¹⁷⁷ jelikož „mísí“ hmotné a duchovní,³¹⁷⁸ pro doketismus,³¹⁷⁹ jelikož Ježíš Kristus nemohl být v pohledu katarů reálně uvězněn ve zlém těle. Odmítnutí křtu dětí³¹⁸⁰ a křtu vodou vůbec³¹⁸¹ dle tohoto chápání mělo vycházet z odporu k důležitosti vody, tj. hmoty, v průběhu vysluhování této svátosti.³¹⁸² Z Ekbertových deseti hlavních bludů, které u katarů spatřuje, se jich bezprostředně z ústředního dualismu zdá vyvérat šest. Sedmý představuje vlastně jinak formulovaný dualismus samotný, totiž již zmíněné přesvědčení, že lidské tělo stvořil ďábel,³¹⁸³ nikoli dobrý Bůh. Lidské duše měly být v dualistické nauce katarů chápány jako bezpohlavní andělé,³¹⁸⁴ odsouzení k reinkarnaci, dokud nedosáhnou spasení skrze *consolamentum*.³¹⁸⁵ Reinkarnační nauka pak logicky odporuje učení o očištění,³¹⁸⁶ potažmo o pekle.³¹⁸⁷

Consolamentum mělo podle katarů představovat „křest v Duchu svatém“,³¹⁸⁸ při němž klíčovou roli sehrávalo vzkládání rukou. Jednalo se zřejmě o nejdůležitější katarský rituál.³¹⁸⁹ Kataré se podle všeho dělili na „dokonalé“ (*perfecti*) a „věřící“ (*credentes*).³¹⁹⁰ Nepočtení *perfecti* měli přijmout *consolamentum* a následně šířit katarskou nauku a duchovně pečovat o

³¹⁷² Jan z Lugia cituje ze Starého zákona ve svém spise velmi frekventovaně. Např. z *Knihy proroka Malachiáše* (JOHANNES DE LUGIO. *Liber de duobus principiis* 1,13), *Knihy proroka Izaiáše* (*ibid.* 1,19), *Knihy proroka Daniele* (*ibid.* 2,3) etc.

³¹⁷³ WEBER, Albigenses.

³¹⁷⁴ Srov. např. JOHANNES DE LUGIO. *Liber de duobus principiis* 5,3.

³¹⁷⁵ ECKBERTUS SCHONAUGIENSIS. *Sermones contra catharos* 5.

³¹⁷⁶ Srov. *ibid.* 6.

³¹⁷⁷ Srov. *ibid.* 11.

³¹⁷⁸ BERNARDUS GUIDONIS. *Practica inquisitionis heretice pravitatis* 5,1,4.

³¹⁷⁹ ECKBERTUS SCHONAUGIENSIS. *Sermones contra catharos* 12.

³¹⁸⁰ *Ibid.* 7.

³¹⁸¹ *Ibid.* 8.

³¹⁸² BERNARDUS GUIDONIS. *Practica inquisitionis heretice pravitatis* 5,1,4.

³¹⁸³ ECKBERTUS SCHONAUGIENSIS. *Sermones contra catharos* 6,8-9.

³¹⁸⁴ *Ibid.* 13.

³¹⁸⁵ SCHAUS, Margaret. *Women And Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*. New York: Taylor and Francis Group, 2006, s. 114.

³¹⁸⁶ ECKBERTUS SCHONAUGIENSIS. *Sermones contra catharos* 9.

³¹⁸⁷ HEER, *Evropské duchovní dějiny*, s. 139.

³¹⁸⁸ *Rituel cathare* 4, viz zejm. 4,3 (*baptisme esperital*). V popise rituálu *consolamenta* jsou uvedena snad všechna novozákonní místa zmiňující křest v Duchu svatém či interpretovatelná jako tento křest zmiňující, například J 3:5 (*ibid.* 4,8), Mt 3:11 (*ibid.* 4,9-10); Sk 1:5 (*ibid.* 4,11); Sk 8:14-17 (*ibid.* 4,15) apod.

³¹⁸⁹ BARBER, *The Cathars*, s. 79.

³¹⁹⁰ HAMILTON, *The Cathars and Christian Perfection*, s. 13-14.

credentes,³¹⁹¹ modlit se modlitbu Páně, udělovat *consolamentum* a dodržovat přísná morálně-doktrinální nařízení včetně vegetariánství, abstinence od pohlavního styku či dlouhých postů.³¹⁹² Mezi *perfecti* mohly patřit i ženy,³¹⁹³ mohly dokonce udělovat *consolamentum*, zdá se však, že nemohly či běžně neprováděly činnost misijní.³¹⁹⁴ *Credentes* nebyli zřejmě přísnými pravidly natolik vázáni (zdá se, že jim bylo předepsáno dodržovat desatero), mohli například žít v manželství, ale očekávalo se od nich, že přijmou *consolamentum* na smrtelné posteli.³¹⁹⁵ Po přijetí *consolamenta* bylo důležité již nezhřešit, v některých případech proto kataři snad doporučovali *credentes*, jež přijali v očekávání smrti *consolamentum*, ale smrt se nedostavovala, napomoci ji vyhladověním (proces označovaný jako *endura*). Podle některých katolických autorů případně v takové situaci dopomohli tomu, kdo právě v očekávání smrti přijal *consolamentum*, k smrti i ostatní kataři, taková praxe byla však – pokud se vůbec reálně vyskytovala³¹⁹⁶ – zřejmě výjimečná.³¹⁹⁷

Rekonstrukci původu, průběhu i učení katarského hnutí, a tudíž i jeho ideálů, značně komplikuje nedostatek pramenů a zaujatost těch, které se dochovaly. Vlastní katarské spisy byly téměř všechny zničeny vítěznou katolickou stranou jako doktrinální hrozba.³¹⁹⁸ Zachovaných katarských dokumentů je proto naprosté minimum, a to včetně fragmentů. Většina informací, které se o katarech dozvídáme, tak pochází z pera katolických autorů, resp. z inkvizičních výslechů. Je zřejmé, že obrázek, který doslova na smrt znepřátelení katoličtí autoři o katarech vykreslují, nutně musí být vzájemným antagonismem ovlivněn. Ani katolické dokumenty o katarech navíc dostatečně a rovnoměrně nepokrývají celé období, v němž se hnutí na Západě šířilo. Například ze 12. století máme v zásadě k dispozici pouze *Kázání proti katarům* Ekberta ze Schönau,³¹⁹⁹ kde jsou tyto nonkonformní jedinci poprvé označeni jako kataři, jeden relevantní dopis Ebervina ze Steinfeldu³²⁰⁰ a stručné vyjádření synodu v Tours,

³¹⁹¹ STRAYER, Joseph Reese. *The Albigensian Crusades*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1971, s. 32, srov. také ABELS, Richard – HARRISON, Ellen. The participation of women in Languedocian Catharism. *Medieval Studies* 41 (1949), s. 215-251.

³¹⁹² HAMILTON, The Cathars and Christian Perfection, s. 13.

³¹⁹³ FRASSETTO, *Heretic Lives*, s. 79, podrobněji viz BRENON, Anne. *Les Femmes Cathares*. Paris: Perrin, 1992, zejm. s. 210-215.

³¹⁹⁴ ABELS – HARRISON, The participation of women in Languedocian Catharism, s. 215-251.

³¹⁹⁵ MARTIN, *The Cathars*, s. 54.

³¹⁹⁶ Podle některých badatelů k této praxi bylo přistupováno až v době pronásledování ze strany katolické církve (HAMILTON, The Cathars and Christian Perfection, s. 14 či WALTHER, A Survey of Recent Research on the Albigensian Cathari, s. 160-161), jiní označují domněnky ohledně *endury* za celkově přehnané (BORST, Arno. *Die Katharer*. Stuttgart: Hiersemann, 1953, s. 197), někteří badatelé se však pokoušeli dokazovat, že šlo o výjimečnou, ale opakovaně se vyskytující praxi (RIOL, Jean Louis. Dernières connaissances textuelles et folkloriques sur des questionis cathares: Le salut spirituel et l'abrègement mystique de la vie. *Bulletin de la société des sciences, arts et belles-lettres du Tarn* 21 [1961], s. 180-213).

³¹⁹⁷ BARBER, *The Cathars*, s. 103-104.

³¹⁹⁸ MURPHY, Cullen. *God's Jury: The Inquisition and the Making of the Modern World*. Boston – New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2012, s. 26-27.

³¹⁹⁹ Více viz WAKEFIELD – EVANS, *Heresies of the High Middle Ages*, s. 243.

³²⁰⁰ Podrobněji viz *ibid.*, s. 126.

který svým čtvrtým kánonem „Albigenské“ roku 1163 odsuzuje, vyžaduje, aby jim byl zabaven majetek, a katolickým křesťanům nařizuje s nimi ani neobchodovat.³²⁰¹ Z pozdějších pramenů je významný zejména spis *Průručka vymýtní kacířského zla inkvizicí Bernarda Guie*,³²⁰² toulouského inkvizitora v letech 1307-1323, jenž v něm popisuje své techniky výslechu. Jakkoli není důvod zpochybňovat věrohodnost zaznamenání jeho technik i výsledných přiznání, jejich výpovědní hodnota je vzhledem k „navádění dotazovaných“, přinejlepším problematická.³²⁰³

Kompletních katarských dokumentů se zachovala pouze dvojice: *Katarský rituál* v okcitánštině zřejmě ze začátku 14. století³²⁰⁴ a *Kniha o dvou principech* Jana z Lugia, zřejmě ze 13. století.³²⁰⁵ *Katarský rituál* je text připojený za okcitánský překlad novozákonního textu.³²⁰⁶ Obsahuje nejprve liturgické formule, včetně modlitby Páně, a to i s doxologií. Následuje úvodních sedmáct veršů *Janova evangelia*. Poté rukopis popisuje katarské rituály *lo servisi*, tj. vyznání hříchů, které měli jednou měsíčně vyznávat katarští dokonalí, *consolamentum*, ztotožňované v *Katarském rituálu* s novozákonním „křtem v Duchu svatém“, *consolamentum* udílené na smrtelné posteli a „předání“ modlitby Páně. Nakonec spis předkládá také pokyny pro modlitby. Neúplný *Katarský rituál* se dochoval i v latině, vznikl zřejmě v první polovině 13. století v severní Itálii a okcitánská verze je podle všeho překladem z původní latiny.³²⁰⁷ Dílo připisované Janovi z Lugia pak představuje rozsáhlý teologický traktát obhajující autorovu ontologii.³²⁰⁸ Pozoruhodný je například tím, že obsáhle cituje a interpretuje místa nejen novozákonní, ale i starozákonní, což poněkud odporuje mnohdy zmiňované domněnce, že katarští přijímali pouze Nový zákon.³²⁰⁹ Zatímco *Katarský rituál* představuje, zdá se, „reformní“ interpretaci křesťanství, jakkoli v mnoha ohledech svéráznou a problematickou, *Kniha o dvou principech* vcelku odpovídá tradičnímu hodnocení katarů jako dualistů vybočujících svou naukou mimo křesťanství.

Relevantnost komparace katarských názorů s prvocírkevními ideály

I z velmi stručného předchozího popisu je zřejmé, že informace o katarech jsou nejen kusé, ale zároveň si mnohdy odporují. Jistě je proto na místě opatrnost v rozhodných soudech, čemu

³²⁰¹ *Concilium Turonense anno 1163*, can. 4.

³²⁰² Podrobněji viz WAKEFIELD – EVANS, *Heresies of the High Middle Ages*, s. 373-375.

³²⁰³ BARBER, *The Cathars*, s. 81-82.

³²⁰⁴ WALTHER, *A Survey of Recent Research on the Albigensian Cathari*, s. 150.

³²⁰⁵ *Ibid.*, s. 152.

³²⁰⁶ Ms. Palais des Arts 36, Bibliothèque municipale de Lyon.

³²⁰⁷ HAMILTON, *Wisdom from the East*, s. 48.

³²⁰⁸ Podrobněji viz WAKEFIELD – EVANS, *Heresies of the High Middle Ages*, s. 511-515.

³²⁰⁹ Srov. např. *ibid.*, s. 190. HAMILTON, *The Cathars and Christian Perfection*, s. 7-8 tento rozpor řeší velmi jednoduše, totiž tvrzením, že někteří katarští Starý zákon akceptovali, někteří nikoli, někteří z něj akceptovali jen některé knihy.

kataři věřili.³²¹⁰ Kataři zřejmě netvořili striktně vzato jednotné hnutí, nýbrž jde o pojem, shrnující množství rozličných skupin,³²¹¹ jejichž jednotící prvek bývá tradičně spatřován v příklonu k určité podobě dualismu. Na dualismu postavená a z něj vyvěrající nauka katarů se ovšem nezdá dávat mnoho prostoru pro komparaci s prvocírkevními ideály, ale spíše ke konstatování, že kataři se ocitli zcela mimo křesťanství jako takové: například zmíněným doketismem, odmítáním Starého zákona, naukou o reinkarnaci či praktikováním *endury*. Jako nekřesťanské bylo také katarství někdy, zvláště katolickými autory hodnoceno,³²¹² přičemž hodnocení mnohdy nekriticky přebíralo argumentaci katolických odpůrců katarství, tvrdících například, že kataři uctívali d'ábla.³²¹³ Jakkoli jde o problematickou distinkci, jejíž význam nelze absolutizovat,³²¹⁴ stojí za povšimnutí, že katoličtí autoři nepovažovali katarství primárně za nové či jiné náboženství, ale za herezi.³²¹⁵

Již od přelomu 19. a 20. století se však začaly ozývat mezi badateli hlasy korigující toto klasické chápání katarů: od opatrného zpochybnění domněle nepochybné návaznosti na manicheismus,³²¹⁶ přes upozorňování na jejich snahu o nápravu zkažené církve³²¹⁷ až po teze, že jejich učení vůbec bludné nebylo.³²¹⁸ Tyto tendence v posledních desetiletích sílily. Domnívám se, že to jistě souvisí s obecně se navyšujícími sympatiemi k utlačovaným, minoritním skupinám, k protisystémovým a obskurním hnutím v západní kultuře od šedesátých let. V některých případech je pak argumentace dovedena až do poněkud absurdních závěrů, kdy se badatelé pokouší vyvozovat, že rozvinutá katarská dualistická věrouka ve svém celku byla blíže Písmu i apoštolské tradici, a její násilné potlačení tak bylo nejen krvelačné a nemístné, ale znamenalo pro křesťanství doktrinální „prohru“.³²¹⁹ Za chybné považuji jak závěry těchto

³²¹⁰ Např. oproti výrokům jako „Přesto tyto fragmenty stačí k rekonstrukci základních rysů věroučných představ a náboženských praktik“, OBERSTE, Jörg. „*Křížová výprava*“ *proti Albigenským*. Praha: Argo, 2014, s. 31.

³²¹¹ HEER, *Evropské duchovní dějiny*, s. 139 píše o šestnácti prokázaných katarských „církvích“.

³²¹² Srov. *ibid.*, s. 137. Protestantští autoři 17. – 20. století měli častěji tendenci v katarech přinejmenším částečně spatřovat „svědky původní pravdy“ (WALTHER, A Survey of Recent Research on the Albigensian Cathari, s. 147), vrcholným dílem protestantské starší historiografie o katarech je SCHMIDT, Charles Guillaume Adolphe. *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*. 2 sv. Paris: J. Cherbuliez, 1849, docházející k závěru, že kataři se svými teologickými úvahami ocitli mimo rámec Písma v bludech, zároveň však je podle něj třeba uznat, že morálně bylo jejich chování příkladné. Přehled vývoje názorů na katary přibližně do poloviny 20. století nabízí BORST, Arno. Neue Funde und Forschungen zur Geschichte der Katharer. *Historische Zeitschrift* 174 (1962), s. 17-30.

³²¹³ K tématu domnělého uctívání d'ábla mezi katary viz ZBÍRAL, *Největší hereze*, s. 105-109.

³²¹⁴ Omezená výpovědní hodnota tohoto faktu nepramení jen ze skutečnosti, že kataři byli vzhledem k lokalitám svého rozšíření nutně vnímáni jako odpadlíci od pravé víry, a tudíž posuzováni přísněji než ti, kdo nikdy křesťany ani nominálně nebyli (například židé). Pramení i z poznání, že tolerance vůči katarství byla alespoň v Languedoku paralelní k vyšší toleranci vůči židům (O'BRIAN, John M. Jews and Cathari in Medieval France. *Comparative Studies in Society and History* 10/2 [1968], zejm. s. 215) – a první významné oficiální dovolávání se perzekucí namířených proti katarům (srov. *Concilium Turonense anno 1163*, can. 4), probíhá takřka paralelně k zahájení nařízení proti židům (vypovězení z domén francouzského krále roku 1182).

³²¹⁵ Srov. OBERSTE, „*Křížová výprava*“ *proti Albigenským*, s. 30.

³²¹⁶ Např. WEBER, Cathari.

³²¹⁷ Např. ALPHANDÉRY, Paul Daniel. Albigenses. In: CHISHOLM, Hugh (ed.). *Encyclopædia Britannica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911, sv. 1, s. 505.

³²¹⁸ Srov. BRENONOVÁ, *Kataři*, s. 55.

³²¹⁹ Srov. *ibid.*, např. s. 161-166.

radikálních revizionistů, tak těch, kdo nekriticky akceptovali zprávy katolických pramenů a v katarství spatřovali přetrvávající a z Východu importovaný manicheismus.

Domnívám se, že dochovaná *Kniha o dvou principech* představuje dostatečný důkaz katarského dualismu ve 13. století, a tím také zásadní opodstatnění pro domněnku, že hodnocení katarů jako dualistického hnutí v katolických pramenech ze 12. století nebylo zcela neopodstatněným dehonestujícím odsudkem, ale že i přes svou určitou prvoplánovitost, spočívající v instantním ztotožnění se vzdáleně podobnou historickou analogií (manicheismus), a přes svou zaujatost, skýtá určité, byť omezené reálné jádro. Spolu se vstřícnými kontakty s bogomilstvím ve druhé polovině 12. století³²²⁰ je podle mého názoru nutné konstatovat, že nejpozději ve druhé polovině 12. století se mezi katary minimálně významně prosazovaly, pokud již nebyly akceptované, dualistické názory. Zároveň je zřejmé, že katarství netvořilo zcela jednotné hnutí a jednotlivé „katarské“ skupiny snad vznikaly i nezávisle na sobě, posléze však podle mého názoru není zvláště tváří v tvář katolické reakci možné věrohodně zpochybnit, že se skutečně jedná o hnutí s nezanedbatelnými jednotícími prvky, rituály i doktrinárními „artikuly“. Zásadní otázkou je, zda toto katarské hnutí vzniklo na základě importu dualistických názorů z Východu, nebo jako důsledek procesů a situace na Západě. Tato otázka je z hlediska mé práce klíčová z prostého důvodu: Pokud bylo katarství importovaným východním dualismem, není pro mou práci relevantní, jelikož se z podstaty ocitá natolik mimo rámec křesťanství, že nemá smysl jeho ideály komparovat s těmi prvocírkevními. V takovém případě by katarství skutečně bylo určitým znovuoživením starověkého gnosticizmu.³²²¹ Pokud však bylo katarství reakcí na církve a společnost své doby a svého západního prostředí, pak spadá mezi „reformní vlny“, započaté gregoriánskou reformou, zpochybňující úspěchy dřívějších reformistů a odsuzující soudobou církev jako neodpovídající „apoštolskému“ ideálu, o jehož obnovení usilovaly. Jakkoli by se v takovém případě jednalo o „reformní vlnu“, která se v důsledku vychýlila až za hranice křesťanství, její prapůvodní či rané ideály by byly teoreticky porovnatelné s ideály prvocírkevními.

Poměrně pádným argumentem pro přiklonění se k druhé variantě je podle mého názoru již samotná skutečnost, že skupiny, jež označujeme termínem kataři, sami sebe s největší pravděpodobností tímto pojmem nikdy neoznačili,³²²² nýbrž se chápali a sami sebe nazývali jako „dobré křesťany“.³²²³ Pojem kataři byl používán novatiány a manichejci,³²²⁴

³²²⁰ FRASSETTO, *Heretic Lives*, s. 76.

³²²¹ Jak se domnívá např. SÖDERBERG, Hans. *La religion des Cathares: Etude sur le Gnosticisme de la Basse Antiquité et du Moyen Age*. Uppsala: Mimesis, 1949.

³²²² Srov. PEGG, On Cathars, Albigenses, and good men of Languedoc, s. 191.

³²²³ Srov. *ibid.*, s. 193 či THÉRY, Julien. L'Hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc? (XIIe-XIVe s.). *Heresis: Revue d'hérésiologie médiévale* 36-37 (2002), s. 75-117.

³²²⁴ WEBER, Cathari.

pravděpodobně skutečně ve významu „čistí“, nikoli však samotnými katary, kteří oproti mnoha jiným nonkonformním skupinám nebyli označováni jménem svého formativního ideologa. I tato skutečnost se zdá svědčit ve prospěch domněnky, že prapůvodní snahou katarů bylo obnovení „původní“ podoby křesťanství. Když Ekbert ze Schöнау identifikuje porýnské nonkonformisty jako katary, jde mu o jejich ztotožnění s manichejci, a tím o jejich jasné „ocejchování“ jako heretiků.³²²⁵ To, že zároveň šlo o určité zjednodušení, je zřetelné z faktu, že veden zřejmě snahou o co největší soulad s tímto ztotožněním, se Ekbertův popis pravděpodobně obdobných nonkonformních skupin odlišuje od popisu Ebervina ze Steinfeldu.³²²⁶ Právě odlišnosti v popise Ekbertově a Eberinově jsou pak zásadní pro rekonstrukci původu katarů. Zatímco Ebervinův popis vyznívá mnohem více jako popis skupin (Ebervin zmiňuje na rozdíl od Ekberta dva druhy kacířů)³²²⁷ vymezujících se vůči z jejich pohledu novozákonnímu podání odporující praxi katolické církve a usilujících o život bližší tomuto ideálu,³²²⁸ Ekbertova slova vyznívají mnohem více jako popis elementu nekřesťanského, jehož základem byl skutečně dualismus a případné podobnosti s církevní naukou a praxí byly spíše matoucí náhodou či omylem.³²²⁹ Vzhledem k zjednodušující argumentaci ve smyslu „tito heretici jsou manichejci“, která Ekbertovi usnadňuje vypořádání se s těmito nonkonformisty, neboť mu umožňuje rozsáhle využívat dílo Augustinovo proti manichejcům,³²³⁰ je přesvědčivější hodnocení Ebervinovo, ostatně formulované nikoli jako dílo polemické, ale jako dopis s prosbou o radu, jak těmito skupinám čelit.³²³¹ Ebervin měl tedy oproti Ekbertovi menší důvod k zveličování, přehánění a zbytečnému dehonestování, příliš nepřesným popisem by totiž sabotoval vlastní účel svého dopisu, tj. dosáhnout relevantní a nápomocné rady, jak dále vůči katarům postupovat.

Přínejmenším v případě první Ebervinem zmiňované skupiny však nejen nemůže být řeč o absolutním dualismu, ale – odhlédneme-li od dalšího vývoje katarské nauky, jak nám ji vykreslují pozdější prameny – mohli bychom dokonce konstatovat, že její základní východiska se nacházela v mezích úsilí o napodobení v této době všeobecně akceptované podoby

³²²⁵ Obdobně se poměrně často užívalo hanlivé označení někoho za ariána, jakkoli reálný podklad pro ztotožnění s ariánstvím býval někdy minimální – z principu však nikoli absolutně absentující, jelikož katoličtí autoři s určitou mírou rozmyslu volili z této „nabídky“ tradičních herezí, případně je kupili pro zdůraznění problematičnosti oponenta, jak velmi názorně dosvědčuje obvinění východní církve z pera Humberta ze Silvy Candidy z roku 1054: „Jako donatisté tvrdí, že kromě Řecké církve není nikde jinde ve světě pravá církev, ani pravá svátost včetně křtu. Jako nikolaité obhajují tělesný svazek a povolují ho i posvěceným služebníkům oltáře. Jako severiáni proklínají Mojžišův zákon. Jako pneumatochové či theumachové vyhodili z vyznání víry vycházení Ducha svatého ze Syna. Tak jako manichejci uznávají kromě jiného, že je možné libovolně používat kvašený chléb k proměňování. Jako nazaréni se drží židovského zákona o očišťování...“ *Charta excommunicatoria* (citace v češtině dle překladu T. Borovského).

³²²⁶ Tak přesvědčivě vysvětluje odlišnost v popise ZBÍRAL, Zrod „katarské“ sekty, s. 211–231.

³²²⁷ EVERVINUS STEINFELDENSIS. *Ep. ad S. Bernardum* 4.

³²²⁸ *Ibid.* 2–3.

³²²⁹ ECKBERTUS SCHONAUGIENSIS. *Sermones contra catharos, passim.*

³²³⁰ *Ibid.*

³²³¹ EVERVINUS STEINFELDENSIS. *Ep. ad S. Bernardum* 1.

„apoštolského“ ideálu: o stvoření světa zlým principem není řeč, stejně tak nepadá zmínka ani o špatnosti hmotného světa jako takového, „protisvětský“ důraz spočívá ve zřeknutí se majetku, světských záležitostí či pohodlnosti,³²³² tj. v mezích poustevnických a mnišských ideálů, dovolávajících se biblických veršů explicitně³²³³ či implicitně³²³⁴ hodnotících „svět“ jako zlý a vůči Bohu nepřátelský. Jakkoli ztotožnění s manichejci vyvolává otazníky nad věrností celého Ekbertova popisu, bylo by podle mého názoru logické, kdyby vzhledem k pozdějšímu sepsání knihy popsal „to nejhorší“, k čemu mezitím jím sledované nonkonformní skupiny ve svém „reformním“ odporu vůči katolické církvi dospěly. A vzhledem k polemickému účelu svého spisu by bylo pochopitelné, kdyby zároveň aspekty v zásadě blízké nápravným tendencím uvnitř církve zamlčel. Kataři, mezi kterými se snad touha po zřeknutí se zlého světa záhy rozvinula do dualismu, tak mohli být Ekbertem popsáni jako co do učení jednotné heretické hnutí charakterizované primárně dualismem zjednodušeně z toho důvodu, že právě ten jej jakožto archetypická hereze nejvíce pobuřoval.

Tuto domněnku dále podporuje na jedné straně absence důkazů importu katarství z Východu, na druhé pak množství styčných bodů mezi katary a rozličnými nonkonformními skupinami v Porýní, severní i jižní Francii a severní Itálii 11. a počátku 12. století. Příkladem mohou být petrobrusiáni, pojmenovaní podle Petra z Bruys, jehož učení bylo namířené proti svátostem, odmítal křest dětí a požadoval „nový“ křest svých v dětství pokřtěných následovníků.³²³⁵ Velmi názorná je podobnost mezi popisovaným Petrovým ničením kostelů s vysvětlením, že Bůh může být uctíván kdekoli,³²³⁶ a katarským enormním důrazem na tvrzení, že církev je společenství křesťanů, nikoli posvěcená budova kostela.³²³⁷ Dalším nápadným příkladem jsou nonkonformisté v Orléansu, vedení zřejmě kanovníky Štěpánem a Lisoisem.³²³⁸ Komentáře současníků hovoří o jejich asketismu, vegetariánství, celibátu, odmítání církevních svátostí, odporu k učení o vzkříšení i panenském zrození Krista.³²³⁹ Objevila se také osočení ze sexuálních zvráceností, uctívání ďábla či plivání na kříž. Jakkoli tato skupina není nikde v pramenech označena jako katarská či albigenická a často ji ani badatelé s katarstvím

³²³² *Ibid.* 3.

³²³³ Viz např. 1J 1:15, 2:16, 3:13, 4:3-6 a 5:4-5.

³²³⁴ Viz např. 1Kor 6:2 či 2Tim 4:10.

³²³⁵ Jediný pramen o učení petrobrusiánů představuje PETRUS VENERABILIS. *Tractatus contra Petrobrusianos*. Shrnutí viz MOORE, Robert Ian. *The Birth of Popular Heresy*. Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press, 1995, s. 60-62.

³²³⁶ SUMPTION, *The Albigenian Crusade*, s. 44.

³²³⁷ *Rituel cathare* 3,11-31.

³²³⁸ K této nonkonformní skupině v Orléansu podrobněji viz BAUTIER, Robert-Henri. L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel au début du XIe siècle: Documents et hypothèses. In: *Actes du 95e congrès national des sociétés savantes. Reims, 23-27 Mars 1970. Section philologie et histoire: jusqu'à 1610*. Sv. 1: Enseignement et vie intellectuelle. Paris: Ministère de l'éducation nationale, 1975, s. 63-88.

³²³⁹ FRASSETTO, Michael. The Heresy at Orleans in 1022 in the Writings of Contemporary Churchmen. *Nottingham Medieval Studies* 49 (2005), s. 1-17.

nespojovali,³²⁴⁰ podobnosti kritických komentářů ze strany jejích protivníků s pozdějšími popisy katarských skupin si nelze nevšimnout.

V 11. století se takovýchto skupin či jednotlivců objevuje více, a to i v oblastech pozdějšího rozkvětu katarství. Je evidentní, že společností křesťanského Západu „probublávala“ poměrně častá a výrazná nespokojenost s praxí, a v důsledku i věroukou katolické církve. Není třeba spekulovat o prameny nedoloženém bogomilském původu těchto četných a místně roztroušených projevů nonkonformity. Netřeba předpokládat ani přímou spojitost mezi nimi. Domnívám se, že dostatečně zřetelně svědčí o „atmosféře doby“, jejíž původ vedle hospodářských a sociálních příčin lze spatřovat především v procesech započatých gregoriánskou reformou. Ta jako první skutečně v masivním měřítku zpochybnila dosavadní *status quo*, zaběhlý společenský řád, a toužila jej zbořit v zájmu obnovení „původní“ podoby církve návratem k „apoštolským“ ideálům, jakkoli je definovala prismatem idealizované církve 4. – 6. století. Byla to gregoriánská reforma, jež vytvořila precedens zpochybnění svátostí vysluhovaných kněžími, kteří neodpovídali jejímu konceptu „apoštolského“ ideálu, a tím i spásy těch, kdo byli pod duchovní autoritou těchto kněží. V průběhu 11. a 12. století se navíc i papežské podpory dočkaly nové „vlny“ reformy (například nové mnišské řády), shledávající soudobou situaci, která již ovšem byla výsledkem reformního snažení, za naprosto neuspokojující a nevyhovující jejich chápání „apoštolských“ ideálů. Nonkonformní laické skupiny, které se rozvinuly ve vnitřně rozmanité katarské hnutí, tak podle mého názoru jen dále kopírovaly tento postup: podobně jako Bernard z Clairvaux „odsoudil“ clunyjské mnišství pro jeho přepych a přílišnou interakci se světem, shledali tito laici zřejmě lokální katolický klérus být naprosto nevyhovujícím „apoštolskému“ ideálu,³²⁴¹ který byl propagován cisterciáky i potulnými kazateli a podpírán evangeliem, kterého se proto sami chopili.³²⁴² A podobně jako například cisterciáci, poměrně záhy obviňovaní z hrabivosti, privilegovanosti či přehnaného vměšování se do politických záležitostí,³²⁴³ se i tyto laické „reformní“ skupiny z dlouhodobého hlediska od vytčených ideálů vzdálily: v případě katarů vstříc dualismu.

Nedostatek pramenů neumožňuje definitivní závěry. Domnívám se však, že hypotéza lokálního vzniku nonkonformních skupin, z nichž se posléze formovalo katarství, původně orientovaných na uskutečnění „apoštolského“ ideálu primárně v zájmu zajištění vlastní spásy

³²⁴⁰ Ačkoli starší bádání mělo tendenci tyto skupiny s katarstvím přímo spojovat, srov. ještě např. RUNCIMAN, *The Medieval Manichee*, s. 116-122.

³²⁴¹ Viz např. EVERVINUS STEINFELDENSIS. *Ep. ad S. Bernardum* 4.

³²⁴² Srov. „Kritický bod představoval apoštolský život. Tam, kde si autorita nárokovala apoštolství pro církev, protože odvozovala následnost svých biskupů od apoštolů a tradici svého učení od rané církve, tam heretici tento nárok obcházeli svým požadavkem, aby byl apoštolský život naplňován skutky.“ (LAMBERT, *Středověké hereze*, s. 90).

³²⁴³ „Řád, který vznikl jako protest proti bohatství a velkoleposti klášterů a který na čelné místo mezi svými cíli kladl apoštolskou chudobu, si již před koncem dvanáctého století získal nezáviděníhodnou pověst pro svou hrabivost a kolektivní nenasytnost.“ (*ibid.*, s. 191).

tváří v tvář ideálům neodpovídajícímu stavu církve, které pro své o to radikálnější zřeknutí se hříšného světa došly až k dualismu,³²⁴⁴ je po všech stránkách pravděpodobnější a smysluplnější než hypotéza importu hereze z Balkánu a jejího masového rozšíření.

Ideály raného katarství

Přijetí hypotézy, že skupiny později označované hromadně jako katarské, původně usilovaly o věrné uskutečnění „apoštolských“ ideálů v zájmu vlastní spásy, usnadňuje intenzivní katarský zájem o novozákonní text. Nový zákon představuje jednoznačně nejcitovanější zdroj v obou dochovaných katarských spisech,³²⁴⁵ katarři pořizovali překlady Nového zákona do lidových jazyků (dochoval se rukopis s překladem do okcitánštiny)³²⁴⁶ a tezi o touze po návratu k novozákonnímu křesťanství vyloženě nahrává i striktní doslovnost v interpretaci užitých biblických veršů v *Katarském rituálu*: jelikož v Novém zákoně stojí kupříkladu psáno „jestliže však neodpustíte lidem, ani váš Otec vám neodpustí vaše přestoupení“,³²⁴⁷ požadoval text *Katarského rituálu* s citací tohoto verše³²⁴⁸ jako podmínku pro „udělení“ modlitby Páně, tj. pro stvrzení konverze,³²⁴⁹ aby daný jedinec sám činil pokání a zároveň „odpustil všem lidem“ (*e perdonar a totz homes*), očividně bez ohledu na to, zda ti činili pokání, či nikoli.³²⁵⁰ Právě intenzivní doslovné dovolávání se Nového zákona je přesně tím, co bychom mohli očekávat od skupiny, která by považovala církev své doby za vzdálenou prvotním ideálům a která by v pocíťovaném ohrožení vlastní spásy usilovala odchýlení církve od apoštolského vzoru napravit. Pokud přitakáme této teorii o katarech, dává navíc jejich věrouka více smysl. Pokud by skutečně hlavním východiskem byl dualismus, jaký význam by mělo katarské odmítání přísah?³²⁵¹ Proč by se stavěli proti kněžství?³²⁵² Proč by zavrhovali zabítí i v sebeobraně, a tudíž i například trest smrti?³²⁵³ Pokud však původní snahou těchto nonkonformních skupin byla nápodoba „apoštolského“ ideálu³²⁵⁴ tváří v tvář zesvětštělé katolické církvi, není popis katarské věrouky a morálky vnitřně protikladný. Tím nemá být rozporováno, že se katarři později, zaujati

³²⁴⁴ Přijetí dualismu spatřuje jako postupný vývoj u katarů také např. BRENONOVÁ, *Katarři*, s. 58-59, tvrdící dokonce, že nešlo o dogma, ale o téma k teologické spekulaci, čemuž se však zdají odporovat spory mezi katarskými skupinami z odlišného pojetí dualismu vyvěrající.

³²⁴⁵ *Katarský rituál* obsahuje 33 výslovných (a někdy poměrně rozsáhlých) novozákonních citací, *Kniha o dvou principech* je novozákonních citátů takřka „plná“.

³²⁴⁶ Ms. Palais des Arts 36, Bibliothèque municipale de Lyon, více viz WALTHER, *A Survey of Recent Research on the Albigensian Cathari*, s. 150.

³²⁴⁷ Mt 6:15.

³²⁴⁸ Viz *Rituel cathare* 3,38.

³²⁴⁹ Srov. *ibid.* 3,45.

³²⁵⁰ *Ibid.* 3,37.

³²⁵¹ HAMILTON, *The Cathars and Christian Perfection*, s. 13.

³²⁵² Srov. EVERVINUS STEINFELDENSIS. *Ep. ad S. Bernardum* 4.

³²⁵³ HAMILTON, *The Cathars and Christian Perfection*, s. 13.

³²⁵⁴ Srov. BARBER, *The Cathars*, s. 93, jenž tvrdí, že katary byly tyto postoje chápány jako novozákonní prikázání.

dualistickými spekulacemi od prvotních ideálů podstatně vzdálili, pouze postulována logická srozumitelnost pravděpodobného vývoje i obsahu jejich věrouky i praxe.

Dualismus byl podle mého názoru spíše důsledkem, nikoli příčinou. Tu spatřuji v rozporu mezi církví propagovaným „apoštolským“ ideálem chudoby, prostoty, zřeknutí se světa a svatosti, respektive takřkajíc imunity vůči pokušení, o jejíž dosažení usilovalo křesťanské mníšství pomocí asketických cvičení, a soudobou církevní realitou. Čím jasněji a vyostřeněji byl ideál formulován – a například někteří cisterciáci jej byli schopni formulovat velmi vyhraněně³²⁵⁵ –, tím větší stín pochybností dopadal na klérus, který se tomuto ideálu zproněvěřoval. Zbožní laici, usilující o zajištění vlastní spásy, ale v důsledku gregoriánské reformy do značné míry marginalizovaní do role pasivních pozorovatelů církevního dění, vzhledem k množství různých laických hnutí ve 12. a 13. století očividně toužili po participaci na ideálu, která jim byla upírána klérem, jenž podle nich ideál nenaplňoval. „Vyzbrojení“ nově možností vzdělání, a tudíž potenciálně i zajištění si přístupu k novozákonnímu textu, mohli podnikat vlastní „pokusy“ o naplnění prosazeného křesťanského ideálu, postupně proměňovaného pod vlivem vlastního biblického „studia“ – a zpravidla pochopitelně radikalizovaného tím více, čím silnější byl církevní odpor. Jednak snad mohlo být protivenství a pronásledování v souladu s některými novozákonními výroky³²⁵⁶ chápáno jako potvrzení správnosti vlastních rozhodnutí, a tudíž motivací se jim o to horlivěji (a tedy radikálněji) oddat, jednak znamenal odpor církevních autorit v důsledku rozchodu s katolickou církví, považovanou proto v přesvědčení o správnosti vlastní formy křesťanství za mylnou a bludnou, čímž se vyloženě nabízelo promýšlet, v čem všem se mýlila a co je potřeba napravit, přičemž jedinou normou, zdá se, měl být doslovně chápaný Nový zákon.

Jestliže kataři shledali být své okolí hříšným, církev světskou, vše tělesné považovali v souladu s některými výroky Písma za negativní³²⁵⁷ a svět za zlý³²⁵⁸ a sebe v zájmu vlastní spásy, respektive ve strachu z neobstání na Božím soudu,³²⁵⁹ za povinné se od něj oddělit,³²⁶⁰ například proto, že „miluje-li kdo svět, láska Otcova v něm není“, ³²⁶¹ je naprosto smysluplné, že se usilovali světa zříci co nejdokonaleji. Ideálem tak byl život asketický, bez požitků, strohý a prostý, bezhříšný,³²⁶² v mnohém velmi podobný ideálům poustevnickým či ideálům nového mníšství. Katarskou představu o ideálním počínání lze rekonstruovat na základě toho, z čeho

³²⁵⁵ Jak je patrné např. z již opakovaně zmiňované korespondence mezi Bernardem z Clairvaux a Petrem Ctihodným.

³²⁵⁶ Např. Mt 5:10. Srov. argumentaci v JOHANNES DE LUGIO. *Liber de duobus principis* 7.

³²⁵⁷ Srov. např. 1Kor 2:14.

³²⁵⁸ Srov. např. 1J 1:15; 2:16; 3:13; 4:3-6 a 5:4-5.

³²⁵⁹ Viz *Rituel cathare* 2,21.

³²⁶⁰ Srov. *ibid.* 2,6-7 či 9.

³²⁶¹ 1J 2:15.

³²⁶² LANSING, *Power & Purity*, s. 40.

měli podle *lo servisi* činit předepsané kajicné vyznání hříchů. Ideálem bylo především zbavení se jakékoli tělesné touhy,³²⁶³ aby mohly být Bohu přednášeny modlitby „čisté“³²⁶⁴ – čistota, respektive bezhříšnost neměla být ideálně omezena na konání, ale i na myšlenky a mluvení,³²⁶⁵ kataři se neměli zaplétat do zbytečných řečí, neměli se smát ani posmívat,³²⁶⁶ stejně jako neměli soudit druhé, když měli sami důvod k pokání.³²⁶⁷ Ideálem dále bylo náležité dodržování předepsaných modliteb či postů³²⁶⁸ a oddělení od světa, včetně hříšných lidí, kontaktem s nimiž byli sváděni k hřešení.³²⁶⁹ Poklesky byly připisovány tělu, zatímco o duchu je implicitně vyjádřeno, že duch touží po dokonalosti, ale tělo mu v jejím dosažení brání,³²⁷⁰ pročež ideál zahrnoval umrtvování těla, v čemž měl katarům pomáhat sám Bůh.³²⁷¹ Vzhledem k očividné snaze o striktně doslovný výklad Písma není nepředstavitelné, že mohlo být katarské vegetariánství snahou o nápodobu stavu člověka před pádem do hříchu, popisovaného v prvních kapitolách knihy *Genesis*,³²⁷² jakkoli se v tomto případě pochopitelně jedná o prameny nepodloženou spekulaci, jelikož příčina vegetariánství *perfecti* není v pramenech ozřejmena.

Snaha o doslovnou nápodobu novozákonních výroků je patrná i z odporu k vybírání daně či platu od *credentes*.³²⁷³ *Perfecti* se měli zajistit vlastní prací podobně jako apoštol Pavel. Podobně se s dualismem nezdá souviset odmítání přísah, které opět dává dobrý smysl při snaze o doslovné naplnění novozákonního poselství: Kristus přece v Kázání na hoře výslovně říká, aby jeho učedníci nepřísahali.³²⁷⁴ Podobně evangelia nehovoří o možnosti trestu smrti pro odpadlíky či hříšníky. Matoušovo evangelium podává srozumitelný popis postupu, jak se má s provinilcem zacházet,³²⁷⁵ obdobně například Pavel v *První epistoře Korintským* na zjevně nekajícího jedince, který se dopouštěl incestu, reaguje pokynem k jeho vyloučení ze společenství křesťanů,³²⁷⁶ nikoli fyzickým trestem. Pokud tedy kataři odmítali trest smrti, nabízí se jako nejvhodnější vysvětlení jejich snaha o doslovnou věrnost evangeliu. Křest ve vodě kataři nahradili „křtem duchovním“ (*baptisme esperital*, tj. *consolamentum*),³²⁷⁷ odvolávajíc se na Kristovo poslání „křtít všechny národy ve jméno Otce, Syna i Ducha svatého“,³²⁷⁸ přičemž

³²⁶³ Srov. *Rituel cathare* 2,6-7. Srov. např. Gal 5:24.

³²⁶⁴ Srov. *Rituel cathare* 2,14.

³²⁶⁵ Srov. *ibid.* 2,1. Srov. Mt 5:21-42.

³²⁶⁶ Srov. *Rituel cathare* 2,11. Srov. 1Tim 1:6 či Tit 3:9.

³²⁶⁷ Srov. *Rituel cathare* 2,11. Srov. Mt 7:3-5.

³²⁶⁸ Srov. *Rituel cathare* 2,11.

³²⁶⁹ Srov. *ibid.* 2,9. Srov. Jk 1:27b.

³²⁷⁰ Srov. *Rituel cathare* 2,21. Srov. Řím 7.

³²⁷¹ Srov. *Rituel cathare* 2,21.

³²⁷² Srov. Gn 1:16.

³²⁷³ BRENONOVÁ, *Kataři*, s. 53. Srov. např. 1Kor 9:7-12, zejm. v. 12.

³²⁷⁴ Mt 5:34.

³²⁷⁵ Mt 18:15-18.

³²⁷⁶ 1Kor 5:1-5.

³²⁷⁷ *Rituel cathare* 4,3.

³²⁷⁸ *Ibid.* 4,4.

všechny výslovné zmínky o vodě v souvislosti se křtem v Novém zákoně lze chápat jako související se křtem Janovým – problematický je z tohoto pohledu vlastně jen verš „nenarodili se kdo z vody a z Ducha, nemůže vejít do království Božího“,³²⁷⁹ i u něj však není nepředstavitelné, že zmínka o vodě mohla být katary vztahována výlučně ke křtu Janovu, i na základě novozákonního textu překonaného křtem „ve jméno Pána Ježíše“,³²⁸⁰ chápaného ne zcela nepochopitelně jako křest v Duchu provedený vzkládáním rukou například na základě pasáže ze *Skutků apoštolských*, která postuluje překonanost křtu Janova: „Zeptal se jich: ‚Když jste uvěřili, přijali jste Ducha svatého?‘ Odpověděli mu: ‚Vůbec jsme neslyšeli, že je seslán Duch svatý.‘ Pavel řekl: ‚Jakým křtem jste tedy byli pokřtzeni?‘ Oni řekli: ‚Křtem Janovým.‘ Tu jim Pavel prohlásil: ‚Jan křtil ty, kteří se odvrátili od svých hříchů, a vybízel lid, aby uvěřili v toho, který přijde po něm – v Ježíše.‘ Když to uslyšeli, dali se pokřtít ve jméno Pána Ježíše. Jakmile na ně Pavel vložil ruce, sestoupil na ně Duch svatý...“³²⁸¹ Při vskutku urputné snaze o doslovnost si tak lze povšimnout, že u „křtu ve jméno Pána Ježíše“ v této pasáži není žádná zmínka o vodě, a navíc tímto způsobem je možné dojít k přesvědčení, že šestý verš („Pavel na ně vložil ruce“) je popisem „křtu ve jméno Pána Ježíše“, zmíněného ve verši pátém, jelikož o žádné jiné aktivitě mezitím výslovně není řeč (tj. o křtu ponořením do vody). K obdobnému závěru lze při snaze o rigidní doslovnost dojít na základě slov: „Jan křtil vodou, vy však budete pokřtění Duchem svatým“, výslovně *Katarským rituálem* citovaných³²⁸² a zdajících se klást vodu a Ducha do určitého protikladu: buď jedno, nebo druhé. Domnívám se, že i vzhledem ke katarským citacím souvisejících novozákonních veršů, a tudíž snaze se jimi zaštitit, je podstatně pravděpodobnější, že tyto jejich body nauky (například odmítnutí křtu ve vodě) vycházely z urputné snahy o maximálně doslovný výklad Písma, nikoli z dualismu.

Za jednoznačně nejdůležitější liturgické prvky katarů lze označit modlitbu Páně a *consolamentum*. V případě modlitby Páně, která byla podle *Katarského rituálu* jedinci „předána“ či „svěřena“ při jeho konverzi po osobním pokání³²⁸³ katarskou církví a která následně měla daného jedince provázet každodenně celý život,³²⁸⁴ je opět nabíledni doslovná katarská interpretace novozákonních slov „vy se modlete takto“.³²⁸⁵ *Consolamentum* bylo katary očividně ztotožňováno s biblickým křtem v Duchu svatém: text *Katarského rituálu* při jeho popisu kupí téměř všechny novozákonné citáty o křtu v Duchu svatém i verše jen

³²⁷⁹ J 3:5.

³²⁸⁰ Viz Sk 19:2-6; J 1:26-27 či Sk 1:5.

³²⁸¹ Sk 19:2-6.

³²⁸² *Rituel cathare* 4,11.

³²⁸³ *Ibid.* 3,44.

³²⁸⁴ *Ibid.* 3,43.

³²⁸⁵ Mt 6:9.

potenciálně vyložitelné jako věnující se tomuto aktu.³²⁸⁶ Pokud bychom v souladu s domněním katarů akceptovali, že i výroky jako „nenarodí-li se kdo z vody a z Ducha, nemůže vejít do království Božího“³²⁸⁷ či „jako mne poslal Otec, tak já posílám vás.“ Po těch slovech na ně dechl a řekl jim: „Přijměte Ducha svatého. Komu odpustíte hříchy, tomu jsou odpuštěny...“³²⁸⁸ hovoří o křtu v Duchu svatém, nebylo by možné dojít k jinému závěru, než že jde o pro osobní spásu naprosto zásadní záležitost, která ve většinové církvi vrcholného středověku nebyla „dostatečně pokryta“, alespoň ne tak, aby na ni mohli participovat všichni křesťané.



Domnívám se, že se můžeme opodstatněně domnívat, že původním katarským ideálem byla co nejdoslovnější věrnost Novému zákonu, značně ovšem podmíněná po staletí v křesťanství propagovanými a díky gregoriánské reformě, novým mnišským řádům i potulným poustevnickým kazatelům široce prosazenými ideály asketickými, jež se na základě poměrně četných novozákonních veršů zdály být nejen s Novým zákonem kompatibilní, ale domněle s apoštolským ideálem dokonce totožné. Pro katarství tak očividně platí primát asketického ideálu, chápaného jako všeobecně platného pro všechny „křesťany“: k umrtvování těla, oddělení se od hříšného světa a úsilí o bezhříšnost a zbavení se tělesných tužeb v konání, mluvení i v mysli mělo být napřeno maximální, či snad ideálně veškeré úsilí všech katarů. Věrnost Novému zákonu tak byla v raném katarství chápána jako základní legitimace asketického snažení, jež však samo tvořilo jednoznačný středobod původního katarského ideálu. Naopak katarská vnímavost vůči dualistickým koncepcím a posléze plné oddání se jim představují podle mého názoru důsledek tohoto domněle apoštolsky radikálního zdůraznění askeze, jež se vyrovná nejexaltovanějším dřívějším projevům křesťanského asketismu. Z dochovaných pramenů nelze věrohodně rekonstruovat vztah asketického a misijního úsilí katarů, v kontextu extremity jejich asketismu si však troufám spekulovat, že i misijní snahy snad mohly být chápány jako určitý asketický projev, jako například u dřívějších iroskotských mnichů.

Zdá se, že „církvními služebníky“ v případě katarů byli skutečně ti, kdo ideál hnutí do značné míry splňovali (tj. *perfecti*).³²⁸⁹ Lze konstatovat, že kataři tak v tomto ohledu pravděpodobně alespoň dočasně naplnili cíle, o jejichž dosažení usilovala gregoriánská reforma

³²⁸⁶ Viz *Rituel cathare* 4,4-30, celkem je zde citováno třináct biblických pasáží.

³²⁸⁷ J 3:5, citováno *Rituel cathare* 4,8.

³²⁸⁸ J 20:21-23, citováno *Rituel cathare* 4,19-21.

³²⁸⁹ Srov. obdiv okolí k morálním zásadám katarských *perfecti*, viz např. LANSING, *Power & Purity*, s. 4.

v rámci církevního kléru. Nepřekvapuje proto, že se právě s odvoláním na svou „nenapadnutelnou“ životní praxi zřejmě označovali za jediné pravé pokračovatele apoštolů a potažmo za jedinou pravou církev.³²⁹⁰ V katolické církvi vedle pro jednotné uskutečnění takového ideálu příliš početného kléru spočíval problém s tímto konceptem i v existenci konkurenční a často jako dokonalejší vnímané formy křesťanského ideálu, tj. mnišství. Katarství buď strukturu církve záměrně zjednodušilo, nebo nemělo dostatek prostoru či potřebu své mnišství vytvářet – *perfecti* beztak byli vlastně duchovně sloužící a misii se věnující asketickou obdobou „pravověrných“ mnichů.

Zdá se, že misijní působení se od *perfecti* očekávalo takřka samozřejmě.³²⁹¹ Pokud je tato teze správná, bylo by možné jednak konstatovat, že katarští *perfecti* představovali první širěji akceptovanou (mezi poměrně početnými katary) podobu poustevnických kazatelů, jednak že by se snad jednalo o skutečné přiblížení se prvocírkevnímu ideálům, předpokládajícím zvláště od předních představitelů církve horlivé misijní nasazení. Misie, zdá se, měla být prováděna primárně osobním příkladem.³²⁹² Misijní aktivity byly pochopitelně nutné v zájmu zajištění přežití hnutí, rehabilitaci misijního ideálu jakožto integrální součásti samotného ideálu křesťanského lze ovšem považovat za přiblížení se novozákonnímu vzoru.

Za zmínku stojí také katarské „rovnostářství“ v přístupu k mužům a ženám.³²⁹³ Ženy podle všeho mohly patřit i mezi *perfecti* a jejich role v katarském hnutí, zdá se, zdaleka nebyla tak omezovaná jako v prostředí katolickém, což pravděpodobně výrazně přispělo k lákavosti katarského hnutí u ženského publika. Novozákonní text na jednu stranu striktně určuje hierarchii autority v rodině³²⁹⁴ a apoštol Pavel vybízí ženy i k mlčení,³²⁹⁵ na druhou stranu zmiňuje několik žen, které se významně podílely na chodu církve,³²⁹⁶ vyučování Božího slova³²⁹⁷ či prorokování.³²⁹⁸ Jakkoli je problematika novozákonního postoje k ženám komplikovaná a nepanuje v ní jednoznačný badatelský konsenzus, domnívám se, že katarské zapojení žen do aktivního života církve bylo oproti dřívějším středověkým omezením ženské participace přiblížením se prvocírkevnímu ideálům,³²⁹⁹ souvisejícím snad s důrazem na chápání církve jako společenství věřících,³³⁰⁰ reagujícím zřejmě na přílišné katolické vyčlenění laiků z církevního dění i na přílišné ztotožnění církve s posvěcenými místy, zejména kostely.

³²⁹⁰ EVERVINUS STEINFELDENSIS. *Ep. ad S. Bernardum* 3.

³²⁹¹ STRAYER, *The Albigensian Crusades*, s. 32.

³²⁹² LANSING, *Power & Purity*, s. 4.

³²⁹³ Podrobněji viz BRENON, Anne. *Les Femmes Cathares*. Paris: Perrin, 1992, s. 155-296.

³²⁹⁴ 1Kor 11:7-9.

³²⁹⁵ 1Kor 14:34.

³²⁹⁶ Např. Sk 9:36.

³²⁹⁷ Sk 18:26.

³²⁹⁸ Např. Sk 21:9.

³²⁹⁹ Srov. např. Gal 3:28, přičemž je možné, že opět šlo o katarskou doslovnou interpretaci tohoto verše.

³³⁰⁰ *Rituel cathare* 3,11-31.

Přes tato poněkud spekulativní katarská dílčí a dočasná přiblížení se prvocírkevním ideálům je nutné konstatovat, že ve výsledku se katarství ocitlo zcela mimo křesťanství, a tudíž podstatně dále od prvocírkevních ideálů, než jimi za neuspokojivou považovaná katolická církev. K tomuto výsledku dopomohlo jistě vícero faktorů, jakkoli o přesném průběhu je možné pouze spekulovat. Bez důležitosti jistě nebylo ani brzké nalezení „spojenců“ v bogomilství a následné vzájemné (spíše než pouze jednostranné) ovlivnění. Za prvotní a podle mého názoru i nejdůležitější příčinu však považuji enormní zdůraznění askeze a její praktické nadřazení všem ostatním aspektům i formám zbožnosti. Radikálně asketická křesťanská hnutí od svého počátku v podobě egyptských eremitů až po poustevnické potulné kazatele 12. století či rané cisterciáky téměř vždy přinejmenším „koketovala“ jak s tendencemi dualistickými, tak s jistým sektářským exklusivismem, někdy jen obtížně „zahlazovaným“ církevními autoritami. Na katarství tak podle mého názoru můžeme nazírat i jako na „vrcholné“, respektive „absolutní křesťanské mnišství“, tj. tak absolutní, že dovedlo tendence v mnišství vždy implicitně obsažené až do absolutního důsledku, jímž bylo dualistické nekřesťanství.

6.2 Valdenští

Chronologicky druhými v pořadí z trojice nejvýznamnějších a nejvlivnějších laických hnutí 12. a 13. století jsou takzvaní valdenští, označovaní jménem lyonského kupce Valdése, jenž svým rozhodnutím pro dobrovolnou chudobu a kazatelskou činnost dějiny tohoto hnutí započal.³³⁰¹ Valdenští, titulovaní také mnoha jinými způsoby, často například jako lyonští či lombardští chudí,³³⁰² podle míst svého výskytu, podobně jako před nimi kataři a po nich František z Assisi přijali za svůj díky gregoriánské reformě, poustevnickému hnutí, novým mnišským řádům i potulným kazatelům široce prosazený „apoštolský“ ideál³³⁰³ v podobě úsilí žít dle evangelia, v dobrovolné chudobě, a v případě valdenských také se značným důrazem na aktivní hlásání evangelia v nápodobě apoštolské misijní aktivity.³³⁰⁴ Obdobně jako dřívější skupiny a hnutí vtiskli i valdenští přijatému, takříkajíc „obecnému a jednotnému“, „apoštolskému“ ideálu svým uchopením, porozuměním i praktickou realizací vlastní, v jistém ohledu unikátní podobu. Podobně jako například kataři se pak valdenští v důsledku svého konceptu křesťanského ideálu ocitli záhy za hranicemi katolické církve. Na rozdíl od katarů, o kterých nemáme dochovanou žádnou zprávu o sebemenším náznaku takového pokusu, ovšem valdenští původně usilovali o

³³⁰¹ Srov. CAMERON, *The Reformation of the Heretics*, s. 230-252.

³³⁰² Srov. WEBER, Nicholas. Waldenses. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1912 [cit. 6.1.2020]. Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/15527b.htm>.

³³⁰³ Srov. např. DEANE, Jennifer Kolpacoff. *A History of Medieval Heresy and Inquisition*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2011, s. 57 či MARTHALER, Berard. Forerunners of the Franciscans: The Waldenses. *Franciscan Studies* 18/2 (1958), s. 136.

³³⁰⁴ DEANE, *A History of Medieval Heresy and Inquisition*, s. 60.

uznání církevními autoritami, jehož však nedosáhli. V případě valdenských – opět v kontrastu ke katarům – ale i přes jejich nonkonformitu, rozkol s církevními autoritami i jejich pozdější perzekuci katolickou církví nelze pochybovat o tom, že se „nepustili“ do formování odlišného náboženství, nýbrž můžeme konstatovat, že věroukou i praxí zůstávali v průběhu svých dějin, sahajících od 12. století až do současnosti, hnutím či církví ryze křesťanskou.³³⁰⁵

Rekonstrukce valdenských ideálů ve 12. a 13. století, relevantních pro tuto práci vzhledem k jejímu časovému vymezení, není možná bez rekonstrukce počátků valdenského hnutí, spojených s osobou, rozhodnutími a činy lyonského kupce Valdése. Analýza samotných počátků hnutí naopak umožní identifikaci základních součástí i oproti ostatním hnutím odlišných, charakteristických rysů valdenského pojetí křesťanského ideálu. Za zásadní ve vývoji valdenského ideálu ve 13. století následně považuji rozluku s katolickou církví a valdenskou reakci na ni a zároveň valdenskou teologii dějin. Za nezbytné považuji také zohlednit reflexi Valdésovy osoby a jejího významu pro valdenské v rámci samotného hnutí.

Pro rekonstrukci ideálů hnutí valdenských ve 12. a 13. století jsme odkázáni dokonce ještě více než v případě hnutí katarů na prameny katolické provenience, tj. prameny téměř bez výjimky vůči valdenským výrazně negativně zaujaté, respektive otevřeně nepřátelské.³³⁰⁶ Jediný valdenský pramen pocházející prokazatelně ze 13. století představuje takzvaná *Odpověď lombardských heretiků lyonským chudým přebývajícím v Německu*. Tento list, dochovaný díky Pasovskému anonymovi, popisuje jednání, ke kterému došlo v květnu roku 1218 v Bergamu mezi znesvářenými italskými („lombardští chudí“) a francouzskými („lyonští chudí“) valdenskými. Lombardští jej adresují valdenským v Říši, kteří se jednání neúčastnili. Obsahem jednání byly rozpory například v otázkách platnosti svátostí vysluhovaných hříšným knězem, účinnosti křtu ve vodě či důvodů pro rozluku manželství.³³⁰⁷ Vyjma toho, že je dokladem brzkých neshod mezi jednotlivými skupinami valdenských a že částečně ozřejmuje recepci Valdésovy osoby v hnutí, však tento dopis není pro rekonstrukci valdenských počátků a raných ideálů příliš nápomocný, významnější však je pro analýzu druhotného vývoje valdenských ideálů ve 13. století. Jiné spisy z pera valdenských nemáme k dispozici. Další dochované

³³⁰⁵ Srov. např. AUDISIO, Gabriel. How to Detect a Clandestine Minority: The Example of the Waldenses. *The Sixteenth Century Journal* 21/2 (1990), s. 215-216.

³³⁰⁶ Srov. PITA, Gonzalo. Waldensian and Catholic Theologies of History in the XII-XIV Centuries: Part I. *Journal of the Adventist Theological Society* 25/2 (2014), s. 66.

³³⁰⁷ *Rescriptum Heresiarcharum Lombardie ad Pauperes de Lugduno, qui sunt in Alemania*. K listu podrobněji viz WAKEFIELD – EVANS, *Heresies of the High Middle Ages*, s. 278-279. Dopis musel být sepsán poměrně záhy po roce 1218, kdy se jednání konalo (srov. COMBA, Emilio. *Waldo And the Waldensians Before the Reformation*. New York: Robert Carter & Brothers – Dodd, Mead & Company, 1880, s. 7), spíše dříve než kolem roku 1230, jak usuzuje PREGER, Wilhelm. *Beiträge zur Geschichte der Waldesier im Mittelalter*. München: Verlag der K. Akademie, 1875, s. 234.

valdenské prameny – *Kniha vyvolených a Epištola italským bratřím*³³⁰⁸ – pak pocházejí až z poloviny 14. století, pročez nejsou pro tuto práci relevantní.

Zřejmě nejranějším z pramenů katolické provenience je exemplum z cisterciácké sbírky,³³⁰⁹ datované do sedmdesátých let 12. století,³³¹⁰ z čehož vyplývá, že jeho autor byl současník, či dokonce očitý svědek popisovaného děje. Podle textu žil v Lyonu v oné době bohatý a známý muž, který všechen majetek rozdal chudým, takže byl následně nucen o jídlo žebrot. Zdůvodnění, které ostatním obyvatelům města přednesl, když se jej dotazovali na motivy jeho neobvyklého počínání, spočívalo prý v uvědomění si budoucích muk, která čekají na ty, kdo nebudou spaseni.³³¹¹ Z doby vzniku, lokace i znění exempla je takřka nepochybné, že se jedná o Valdése.³³¹² Tento pramen je výjimečný a zásadní nejen tím, že potvrzuje historicitu Valdése a jeho přijetí dobrovolné chudoby, ale také tím, že vůči němu není negativně zaujatý – jeho přijetí dobrovolné chudoby předkládá očividně jako pozitivní příklad. Záměrem exempla mohlo být upozornit na nutnost pamatování na hrozící budoucí muka, jimiž mají být potrestáni na věčnosti zatracení jedinci. Vzhledem k takovému či obdobnému záměru pisatele lze konstatovat, že Valdésovo vysvětlení vlastních motivů sice mohlo být teoreticky obsáhlejší, přinejmenším jeho součástí však skutečně byla exemplum uváděná hrůza z potenciálních muk, respektive tím vyjádřená touha po dosažení osobní spásy. Autor neměl žádný důvod v tomto ohledu fabulovat, událost by, pokud by svým obsahem jeho zamýšlenému ponaučení nevyhovovala, prostě nezaznamenal. Co se týče identity autora, zdá se být pravděpodobné, že jím mohl být cisterciácký mnich a lyonský arcibiskup Jan Guichard,³³¹³ což by znamenalo, že Valdés se zpočátku setkal s příznivým přijetím ze strany lokální církevní autority.

Z dalších katolických pramenů k valdenským jsou pro rekonstrukci jejich raných ideálů podstatné dvě stručné a dvě obsáhlejší zmínky o Valdésovi a jeho rozhodnutí. Obě stručné zmínky pocházejí z druhé poloviny 13. století z per inkvizitorů, kteří – přibližně sto let po vzniku hnutí – přišli do osobního „kontaktu“ s valdenskými. Oba inkvizitoři měli zřetelně zájem na demystifikaci kořenů valdenského hnutí,³³¹⁴ každý z nich ovšem postupoval mírně odlišně. Starší z těchto dvou záznamů je zřejmě rukopis tzv. Pasovského anonyma³³¹⁵ – inkvizitorský

³³⁰⁸ K těmto pramenům podrobněji viz BILLER, Peter. *Aspects of the Waldenses in the fourteenth century, including an edition of their correspondence*. PhD Thesis. Oxford, 1974. Oxford University, s. 208-270.

³³⁰⁹ Tento pramen (exemplum) byl objeven i zveřejněn dosti nedávno. Publikován byl teprve roku 2005, objeven byl v rukopise Ms. Troyes, bibl. mun. 946, f. 175.

³³¹⁰ RUBELLIN – LEGENDRE, Valdès: Un „exemple“ à Clairvaux?, s. 189-190.

³³¹¹ *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense* 115.

³³¹² Srov. RUBELLIN – LEGENDRE, Valdès: Un „exemple“ à Clairvaux?, s. 187-195.

³³¹³ *Ibid.*, s. 194-195.

³³¹⁴ TOLONEN, *Medieval memories of the origins of the Waldensian movement*, s. 179.

³³¹⁵ Pojmenování Pasovský anonym navrhl Wilhelm Preger na konci 19. století, viz PREGER, *Beiträge zur Geschichte der Waldesier im Mittelalter*, s. 242. Podrobněji k Pasovskému anonymovi viz PATSCHOVSKY, Alexander. *Der Passauer Anonymous: Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts*. Stuttgart: Hiersemann, 1968.

manuál dominikánského mnicha působícího v pasovské diecézi, datovaný obvykle do padesátých či šedesátých let 13. století.³³¹⁶ Text byl po svém sepsání včleněn do spisu *Suma o katarech a lyonských* Reinera Sacconiho, dominikánského mnicha, jenž byl v mládí katarem.³³¹⁷ Někdy je proto Pasovský anonymus označován také jako Pseudo-Reinerus.³³¹⁸ Podle tohoto pramene při shromáždění předních lyonských měšťanů došlo k náhlému úmrtí jednoho z nich, v důsledku čehož byl další jedinec natolik vyděšen, že rozdal své bohatství chudým. Chudí, které obdaroval, se kolem něj měli začít shlukovat. On je prý učil, aby přijali dobrovolnou chudobu a napodobovali Krista a apoštoly. Nový zákon je podle textu pro svou nevzdělanost vyučoval v lidovém jazyce, za což byl prý napomenut, ale neuposlechl, opovrhoval i papežskou exkomunikací a útočil na kněží pro jejich domnělou zkaženost a nenávist ke zbožnosti.³³¹⁹ Pasovský anonymus viditelně reflektoval spíše pozdější postoje od církve již odděleného valdenského hnutí v době svého působení, stejně jako zohledňuje teprve na synodu v Toulouse roku 1226 vydaný zákaz laické četby Písma v lidových jazycích.³³²⁰ Snaha identifikovat prvotní podnět k Valdésově rozhodnutí s emocionálním dopadem náhlého úmrtí jiného obchodníka sice nutně neodporuje znění cisterciáckého exempla, Valdés se tváří v tvář náhlé smrti dalšího kupce mohl zamyslet nad vlastním posmrtným osudem, který by jej čekal, pokud by obdobně náhle zemřel, ale v pramenech o valdenských se jedná o jedinou takovouto zmínku a jejím smyslem se spíše zdá být snaha „podrýt“ nárok na inspirovaný původ valdenského hnutí. Valdés podle Pasovského anonyma nepřijal dobrovolnou chudobu a nezačal kázat v reakci na slova evangelia, ale pouze ze strachu. S doplňkem v podobě zmínky o jeho neposlušnosti a nepoddajnosti již tento výklad tvoří dostatečně srozumitelný pohled na valdenské jako přízemní, sebestředné a naduté jedince, kteří pro tyto své vlastnosti upadli do kacířství.

Druhá stručná zpráva o zrodu valdenských byla připisována františkánovi Davidovi z Augsburgu, ohledně osoby autora ovšem nepanuje jednoznačná shoda.³³²¹ Spis *Pojednání o vyšetřování heretiků* lze pravděpodobně datovat do sedmdesátých let 13. století.³³²² Záměr vyvrátit nárok valdenských na božskou inspiraci v počátku jejich hnutí je v traktátu jasně patrný. Dílo na rozdíl od ostatních pramenů nehovoří o jediném zakladateli, ale o skupině

³³¹⁶ Srov. *ibid.*

³³¹⁷ Podrobněji viz WAKEFIELD – EVANS, *Heresies of the High Middle Ages*, s. 329.

³³¹⁸ Srov. NICKSON, Margaret. The „Pseudo-Reinerius“ Treatise, the Final Stage of a Thirteenth Century Work on Heresy from the Diocese of Passau. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 34 (1967), s. 255-314.

³³¹⁹ ANONYMUS BATAVIENSIS. *Secta Pauperum de Lugduno est orta hoc modo*.

³³²⁰ *Concilium Tolosensis anno 1229*, can. 4.

³³²¹ Davidovi z Augsburgu připisuje autorství přímo jeden z dochovaných rukopisů traktátu, dříve se mělo za to, že je spis dílem dominikánského inkvizitora jménem Yvonetus. Podrobněji viz PREGER, Wilhelm (ed.). *Der Tractat des David von Augsburg über die Waldesier*. München: Verlag der K. Akademie, 1878, s. 183-202.

³³²² Srov. DONDAINE, Antoine. Le Manuel de l'inquisiteur (1230-1330). *Archivum fratrum praedicatorum* 17 (1947), s. 180-183 či BILLER, *The Waldenses, 1170-1530*, s. 227.

prostých laiků, kteří byli „zažehnuti jakýmsi duchem“ (*quodam spiritu inflammati*) a začali se povyšovat nad ostatní a chlubit se, že chtějí žít do slova a do písmene podle evangelia. Následně se prý dožadovali papeže, kterému prozatím přiznávali apoštolský primát, aby jim jejich způsob života povolil. Poté si ale pyšně присvojili kazatelský úřad a uznávali jen doslovný výklad evangelia, pročež došli k přesvědčení, že pouze oni jsou věrnými následovníky Krista. Právě kvůli jejich kazatelské praxi je církevní autority exkomunikovaly, což však měli považovat za požehnání, jelikož tak mohli napodobit apoštoly, obdobně exkomunikované židy.³³²³ „Nadutá opovážlivost v hávu a výmluvě svatosti vedla k slepotě obzvláštní kacířské zkaženosti. Neboť evangelijní dokonalost by raději učila pokorně poslouchat učitele a vládce církve než oddělovat se od katolické jednoty pýchou výjimečnosti.“³³²⁴ Autor tedy zdůrazňoval neposlušnost a nepoddajnost církevním autoritám, jejíž příčinu spatřoval v domýšlivosti valdenských, pročež podle něj počáteční božská inspirace nepřipadá do úvahy. Pozoruhodné je, že se zcela vyhnul osobě zakladatele i důrazu na dobrovolnou chudobu a rozdání majetku chudým. Toto jistě úmyslné opominutí by dávalo velmi dobrý smysl, pokud by autorem skutečně byl františkánský mnich. Podobnost mezi Valdéssem a Františkem z Assisi jistě nebyla něčím, na co by v takovém případě chtěl upozorňovat. Právě záměrné důkladné odstranění paralel se zakladatelem vlastního řádu tak pravděpodobně vedlo k tomu, že osoba Valdése v popisu vůbec nezůstala.

Další dva klíčové prameny vypravují o nejranějších dějinách valdenského hnutí obsáhleji. *Laonská kronika* byla sepsána v severní Francii kolem roku 1220, jelikož její záznam končí rokem 1219, a to pravděpodobně premonstrátským mnichem.³³²⁵ Od roku 1160, tj. včetně zmínky o Valdésovi, anonymní kronikář zřejmě užíval svědectví očitých svědků či ústní tradici.³³²⁶ Autor kladl Valdésovo obrácení do roku 1173 a tvrdil, že nabyl své bohatství lichvou. Jednoho dne měl slyšet od žakéře vyprávění o svatém Alexiovi. Sdělení jej prý natolik zasáhlo, že spěchal „do teologické školy“ (*ad scolae theologie*) pro radu. Zde mu jako nejjistější a nejdokonalejší cestu k Bohu měli nabídnout citaci *Matoušova evangelia*: „Chceš-li být dokonalý, jdi, prodej, co ti patří...“³³²⁷ Manželce prý proto Valdés přenechal nemovitý majetek, podstatnou část movitého dal svým dvěma dcerám, které bez matčina souhlasu odeslal do kláštera, a část vynaložil na to, aby vynahradil své lichvářské přechyby těm, vůči kterým se jich dopustil. Zbylým nezanedbatelným jměním se měl postarat o to, aby měšťtí chudí přežili

³³²³ DAVID DE AUGUSTA. *Tractatus de inquisitione haereticorum* 4.

³³²⁴ *Ibid.*

³³²⁵ PERTZ, Georg Heinrich (ed.). *Scriptorum*. Sv. 26 (MGH SS 26). Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1882, s. 442.

³³²⁶ Srov. KAISER, Reinhold. *Franken und Merowinger im Spiegel der hochmittelalterlichen Universalchronistik in Frankreich: Das Chronicon universale anonymi Laudunensis (Anfang 13. Jahrhundert)*. In: LENG, Rainer – BAUM, Hans-Peter – SCHNEIDER, Joachim (eds.). *Wirtschaft, Gesellschaft, Mentalitäten im Mittelalter: Festschrift zum 75. Geburtstag von Rolf Sprandel*. Stuttgart 2006, s. 541-562.

³³²⁷ Mt 19:21.

probíhající hladomor. Když definitivně rozdal svůj majetek, zvolal prý: „Nikdo nemůže sloužit dvěma pány, Bohu i mamonu.“³³²⁸ Jelikož se seběhli měšťané a dávali najevo, že pochybují o jeho soudnosti, měl pokračovat: „Měšťané a přátelé, vůbec jsem nepozbyl rozumu, jak za to máte, ale mstím se nad nepřáteli, kteří si mě tak zle zotročili, že jsem míval větší starost se sháněním peněz než s hledáním Boha a že jsem uctíval stvoření více než Stvořitele. Vím, že mnozí mne odsoudí za to, že si tak počínám před očima všech. Avšak dělám to stejně kvůli sobě jako kvůli vám. Kvůli vám, abyste se naučili spoléhat na Boha a ne na bohatství. A pokud jde o mne, ať mne označí za opravdového blázna ten, kdo ještě někdy uvidí, že mi na bohatství záleží.“ Když se ale Valdésova žena doslechla, že žebra o jídlo, měla se u arcibiskupa úspěšně dovolat nařízení, aby její manžel stoloval jedině u ní.³³²⁹

Pro pochopení úmyslu laonského kronikáře je klíčový kontext, v němž je o Valdésovi psáno. Autor pro rok 1173 vypsál čtyři příběhy. První o tom, jak král Ludvík nahradil zesvětštělý klérus v Saint-Corneille benediktinskými mnichy – král je představen jako zastánce reformního směru a jako kritik bohatství kléru. V druhém příběhu král vyjadřuje obavu, že donace pro kleriky v Troyes povede k jejich morálnímu úpadku, je ale přesvědčen moudrým hraběcím argumentem. Třetí příběh vypráví o hraběti Vilému II. z Nevers, jenž se stal kartuziánským terciářem a kterého velmi zasmušila lež jednoho z jeho bratrů. Čtvrtý příběh pojednává o Valdésovi. Příběhy nespojuje rok 1173, jak by se mohlo na první pohled zdát, Vilém II. z Nevers zemřel již roku 1148 a hladomor, o kterém se autor zmiňuje v popisu Valdésova obrácení, nastal až v letech 1176 a 1177.³³³⁰ Autorovým záměrem, poučením ze zmíněných čtyř příběhů, bylo zřejmě to, že „jakkoli je v některých případech správné usilovat o reformu a zasahovat tam, kde došlo k úpadku, člověk by přesto neměl být přehnaně horlivý a měl by ctít tradici“.³³³¹ Valdés je prezentován jako jedinec s dobrým úmyslem, provedeným však tak, že nevhodně otrásl společenskými vazbami, jejichž byl součástí, a především jako jedinec, jenž si nedal říct, ani když byl opakovaně napomínán církevními autoritami. Laonský kronikář cílil na obyvatelé v severní Francii, kde byl obzvláště populární kult svatého Alexia,³³³² se kterým autor spojil Valdésovo rozhodnutí pro dobrovolnou chudobu. Pointou sdělení je, že laici „by měli být pokorní jako Vilém II. z Nevers a obrátit se úplně. Částečné

³³²⁸ Srov. Mt 6:24.

³³²⁹ *Chronicon universale anonymi Laudunensis*, ad anno 1173 (citovaná pasáž v češtině dle MOLNÁR, *Valdenští*, s. 15).

³³³⁰ *Ibid.*, s. 15.

³³³¹ TOLONEN, *Medieval memories of the origins of the Waldensian movement*, s. 173.

³³³² Viz MÖLK, Ulrich. La chanson de Saint Alexis et le culte du Saint en France aux XIe et XIIe siècles. *Cahiers de Civilisation Médiévale, Xe-XIIe Siècles* 21/4 (1978), s. 349-351.

setrvání ve společnosti a veřejné přijetí dobrovolné chudoby není správnou cestou. Částečné obrácení laika neuspěje a způsobí potíže.“³³³³

Laonskému kronikáři se tedy primárně nejednalo o Valdése, ale o náležité korigování laické zbožnosti, respektive o řešení problematického dopadu populárního *Života svatého Alexia*. Z žádného jiného zdroje totiž není patrný jakýkoli význam svatého Alexia pro obrácení či další působení Valdésovo. Kronikář s největší pravděpodobností Valdésův život o incident s žakéřovým vyprávěním jednoduše obohatil, podobně jako přidal zmínku o jeho zbohatnutí pomocí „špatnosti lichvy“ (*iniquitatem fenoris*) a následném finančním vyrovnání dřívějších přečinů, až příliš nápadně připomínajícím evangelijní příběh o Zacheovi.³³³⁴ Aby však mohl kronikář Valdése pro svůj záměr využít, musel mít příběh své pravdivé jádro, které autorovi stálo za vystavění příběhu. Jako nejpravděpodobnější se – i kvůli podobnosti informací o „peci, která byla Valdésova“ (*furum, qui fuit Valdesii*) v dochované závěti Štěpána z Ance³³³⁵ a zmínky o pecích, které Valdés vlastnil a přenechal manželce v *Laonské kronice*³³³⁶ – zdá být nejen strohé konstatování, že Valdés přijal dobrovolnou chudobu a poté začal ve městě kázat, ale informace o opuštění manželky, již zanechal svůj nemovitý majetek, a odeslání dcer do kláštera. Ve 12. století nebylo nemožné ani zcela neobvyklé, aby laik opustil rodinu a vstoupil do kláštera, ale opustit rodinu pro zbožný život a zůstat poté „na veřejnosti“ ve stejném městě, to představovalo novinku – a není nutno dodávat, že nikoli pozitivně přijímanou.³³³⁷

Vyjma věrohodné „kostry“ příběhu však laonský kronikář očividně nešetří fabulacemi a doplňky. I proto je důvěryhodnější další důležitý pramen. Jedná se o popis obsažený v nedokončeném spise *O sedmi darech Ducha svatého* dominikánského inkvizitora Štěpána z Bourbonu, vytvořeném přibližně v polovině 13. století.³³³⁸ O valdenských psal na základě svědectví očitých svědků, ústní tradice, ale i vlastní zkušenosti a paměti,³³³⁹ sám totiž působil v Lyonu. Tvrdil, že znal dva kněze (Štěpána z Ance a Bernarda Ydra), které si Valdés najal na překlad Písma.³³⁴⁰ Jeho záměrem se zdá být očistit město od stigmatu hereze, kterou neslo jednak díky rozšířenému označení valdenských jako „lyonští chudí“, jednak díky povědomí o sympatiích vůči valdenským mezi kleriky ve městě.³³⁴¹ Štěpán tak z logiky věci musel „přiznat“

³³³³ TOLONEN, *Medieval memories of the origins of the Waldensian movement*, s. 173; předložená argumentace ohledně kontextu v laonské kronice viz *ibid.*, s. 172-174.

³³³⁴ Lk 19:1-10.

³³³⁵ Text závěti viz GUIGUE, Marie-Claude. *Cartulaire Lyonnais: Documents antérieurs à l'année 1255*. Sv. 1. Lyon: Association typographique, F. Plan, 1885, s. 281-284.

³³³⁶ *Chronicon universale anonymi Laudunensis*, ad anno 1173.

³³³⁷ Srov. DEANE, *A History of Medieval Heresy and Inquisition*, s. 59.

³³³⁸ Více viz WAKEFIELD – EVANS, *Heresies of the High Middle Ages*, s. 208 či PATSCHOVSKY, Alexander – SELGE, Kurt-Victor (ed.). *Quellen zur Geschichte der Waldenser*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1973, s. 15, pozn. 1.

³³³⁹ BILLER, *The Waldenses*, s. 197.

³³⁴⁰ STEPHANUS DE BORBONE. *De septem donis Spiritus Sancti* 4,7,342.

³³⁴¹ Srov. také TOLONEN, *Medieval memories of the origins of the Waldensian movement*, s. 177.

to, co se beztak vědělo. Vinu proto „hodil“ na kněze Štěpána z Ance, který za překlad Písma pro valdenské obdržel pec a který podle textu posléze náhle zemřel, což autor vnímá jako trest za podporu kacířství.³³⁴² Naopak zbavit poskvrny se zřejmě Štěpán z Bourbonu snažil lyonského arcibiskupa Guicharda,³³⁴³ jenž i dle *Laonské kroniky* s Valdésem zacházel vcelku vstřícně.³³⁴⁴ Právě nutnost přiznat to, co bylo všeobecně známo, v zájmu očistění jména města, činí ze Štěpánova spisu poměrně věrohodný pramen o Valdésově obrácení.

Posledními dvěma zásadními prameny pro rekonstrukci raných ideálů valdenského hnutí, které je zde nutné zmínit, jsou jednak zpráva o koncilním slyšení valdenských z pera Waltera Mapa,³³⁴⁵ který snad dokonce jednání sám vedl,³³⁴⁶ jednak rané Valdésovo *propositum*, které stvrdil na žádost církevních autorit.³³⁴⁷ Walter Map se podívoval, že s valdenskými koncily ztrácel čas, zdůraznil jejich nevzdělanost a hloupost a s povýšeným humorem popisoval, jak je při výslechu úspěšně nachytal na distinkci v přístupu vůči třem osobám svaté Trojice a vůči Ježíšově matce Marii: čtyřikrát měli být postupně dotázáni zda „věří v“ (*credere in*) Otce, Syna, Ducha svatého a Kristovu matku, a když i počtvrté odpověděli „ano“, stali se prý terčem posměchu celého koncilního shromáždění.³³⁴⁸ K nerozlišování mezi vírou v Trojici a Ježíšovu matku lyonští chudí měli navíc přidat souhlas s nevhodným, nestoriánstvím zavánějším označením Marie jako „matky Kristovy“.³³⁴⁹ Valdésovo *propositum* pouze dokládá, že v době jeho sepsání neměl s učením církve v žádném významnějším bodě problém a že nezastával učení katarů.³³⁵⁰

Rekonstrukce počátků a raných ideálů valdenského hnutí

Na základě dochovaných pramenů můžeme rekonstruovat následující pravděpodobný děj. V sedmdesátých letech 12. století si bohatý lyonský kupec jménem Valdés v reakci na kázané Boží slovo za nemalé vynaložené prostředky obstaral překlad evangelií do lidové řeči, pořízený knězem Štěpánem z Ance a mladým písařem Bernardem Ydrem. Tento biblický překlad podle všeho četl tak horlivě, že uměl rozsáhlé pasáže nazpaměť.³³⁵¹ Na základě četby Písma, v němž se pravděpodobně detailněji dozvěděl o předpovídaném osudu zatracených, se rozhodl

³³⁴² STEPHANUS DE BORBONE. *De septem donis Spiritus Sancti* 4,7,342.

³³⁴³ Srov. TOLONEN, *Medieval memories of the origins of the Waldensian movement*, s. 177.

³³⁴⁴ Srov. *Chronicon universale anonimi Laudunensis*, ad anno 1173.

³³⁴⁵ Více viz WAKEFIELD – EVANS, *Heresies of the High Middle Ages*, s. 202-203. Kriticky se k Mapově věrohodnosti vyjadřuje LAMBERT, *Středověká hereze*, s. 103, jenž na základě jiného Mapem uvedeného příběhu, že měl tendenci fabulovat. V tomto případě však není zásadní důvod zpochybňovat Mapovo sdělení.

³³⁴⁶ GUALTERIUS MAPPUS. *De nugis curialium* 1,31.

³³⁴⁷ Podrobněji viz DONDAINE, Antoine. Aux origines du Valdésisme: une profession de foi de Valdès. *Archivum fratrum praedicatorum* 16 (1946), s. 191-235.

³³⁴⁸ GUALTERIUS MAPPUS. *De nugis curialium* 1,31.

³³⁴⁹ *Ibid.* Srov. MOLNÁR, *Valdenští*, s. 23.

³³⁵⁰ VALDESIUS. *Confessio et propositum*.

³³⁵¹ STEPHANUS DE BORBONE. *De septem donis Spiritus Sancti* 4,7,342.

v kontrastu k dřívějšímu spoléhání se na hromaděný majetek následovat vzoru apoštolů.³³⁵² Vzhledem k jeho kupecké minulosti jej pochopitelně zasáhly zejména pasáže zdůrazňující opuštění všeho, včetně majetku pro Krista či rozdání majetku chudým. Ve snaze o doslovné naplnění Ježíšových pokynů, a tím zajištění osobní spásy opustil manželku, které zanechal nemovitý majetek, jímž byla bohatě zaopatřena, i dcery, které zaopatřil jměním a odeslal do vyhlášeného kláštera. Zbytek majetku rozdal chudým, snad v průběhu hladomoru.³³⁵³ Nezanedbatelná část měšťanů se jistě podívovala nad jeho konáním,³³⁵⁴ snad i pomoc v průběhu hladomoru mu však více než jejich posměch zajistila jejich pozornost, což Valdésovi usnadnilo úspěch s druhou částí jeho obratu k evangeliu a prvocírkevnímu ideálu: s kázáním evangelia. Takto získané stoupence podněcoval, aby také přijali dobrovolnou chudobu a vydali se kázat.³³⁵⁵

Z několika faktů je zřejmé, že v těchto počátcích valdenští nezastávali žádné problematické učení a nikterak se vědomě nerozcházeli s většinovou církví a její doktrínou: Valdés své dcery odeslal do kláštera,³³⁵⁶ o kterém se tudíž jistě domníval, že bude pro ně nejlepší volbou; valdenští usilovali o schválení u papeže, či přesněji na koncilu,³³⁵⁷ čímž je jasně demonstrováno dosavadní respektování církevních autorit; a ze záznamu z koncilu i z dochovaného Valdésova *propositum* je patrné, že s učením většinové církve v tuto dobu neměl v žádném významném bodě potíží.³³⁵⁸ I katolické prameny, k valdenským kritické, mimoděk potvrzují, že problém nespočíval v bludném učení – valdenští jsou opakovaně označováni za prosté, nevzdělané, hloupé, čímž je zároveň naznačeno, že se do debat o doktrinálních otázkách alespoň zpočátku nezapojovali. Téměř všechny prameny se shodují v hlavním a mnohdy vlastně jediném bodě obžaloby. Klíčový problém spočíval v jejich laickém kazatelství – valdenští podle nich nebyli dostatečně kvalifikovaní a neměli právo přejímat tuto úlohu vyhrazenou kněžím: „v důsledku nadutosti a uzurpování si apoštolského úřadu nejprve upadli do neposlušnosti, poté do tvrdošijné nepoddajnosti a nakonec do exkomunikace“³³⁵⁹ –, respektive v ignorování s tím souvisejících napomenutí církevních autorit.

Štěpán z Bourbonu tvrdí, že kazatelské aktivitě Valdése a jeho souputníků se snažil jako první učinit přítrž lyonský arcibiskup Jan Guichard. Když jeho napomenutí Valdés neuposlechl a valdenští se dále úspěšně rozšiřovali, měli být podle Štěpána předvoláni před papeže na třetí

³³⁵² *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense* 155.

³³⁵³ *Chronicon universale anonymi Laudunensis*, ad anno 1173.

³³⁵⁴ *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense* 155.

³³⁵⁵ STEPHANUS DE BORBONE. *De septem donis Spiritus Sancti* 4,7,342.

³³⁵⁶ *Chronicon universale anonymi Laudunensis*, ad anno 1173.

³³⁵⁷ Srov. GUALTERIUS MAPPUS. *De nugis curialium* 1,31.

³³⁵⁸ Srov. VALDESIUS. *Confessio et propositum*.

³³⁵⁹ STEPHANUS DE BORBONE. *De septem donis Spiritus Sancti* 4,7,342.

lateránský koncil.³³⁶⁰ Jak již bylo zmíněno, hlavním cílem Štěpána z Bourbonu se zdá být očištění města Lyonu, a tudíž nutně i arcibiskupa Guicharda z podezření z náklonnosti ke kacířství. Z popisu Waltera Mapa naopak vše nasvědčuje tomu, že valdenští přišli na koncil z vlastní vůle a slyšení se spíše domáhali, než že by byli předvoláni.³³⁶¹ Implicitně pozitivní hodnocení Valdésova rozhodnutí pro dobrovolnou chudobu v cisterciáckém exemplu,³³⁶² jehož autorem či zdrojem pro jeho sepsání musel být s cisterciáckým řádem úzce spojený jedinec znalý lyonského dění v sedmdesátých letech 12. století, možná dokonce sám arcibiskup Guichard, se zdá svědčit ve prospěch příznivého arcibiskupova počátečního jednání s Valdésem a jeho skupinou. Také *Laonská kronika* naznačuje v jednání církevních autorit vůči Valdésovi a jeho manželce spíše pochopení než odpor.³³⁶³ Jestliže však valdenští nebyli na koncil předvoláni kvůli podezření z hereze, čemuž odpovídá i skutečnost, že koncilem nebyli prohlášeni za heretiky,³³⁶⁴ ale sami si slyšení vyžádali, museli mít nutně přimluvce s nezanedbatelným postavením, jelikož jednoduše není reálné, že by koncilní otcové věnovali slyšení libovolným jedincům či skupinám prostě na požádání. Lze tedy důvodně předpokládat, že iniciátorem či „patronem“ cesty valdenských na lateránský koncil byl právě arcibiskup Guichard, jehož přimluva mohla být dostatečně pádným argumentem pro uskutečnění slyšení. Tato varianta se zdá být smysluplnější než hypotézy držící se popisu Štěpána z Bourbonu, jako například ta Molnárova, který obsáhle vysvětluje, jak mohla být v cisterciáckém arcibiskupovi zakořeněna pochybnost vůči dobrovolné chudobě i laickému kázání vzhledem ke zkušenostem Bernarda z Clairvaux s Arnoldem z Brescie, pročež prý arcibiskup laické kázání zakázal, což mělo Valdése přimět k obrácení se k vyšší, papežské autoritě s nadějí na oslyšení.³³⁶⁵ I Mapův popis koncilního dění působí dojmem naprosté valdenské důvěřivosti. Zdá se, že výsměch a odmítnutí ze strany koncilních otců bylo pro Valdésovu skupinu šokem, na který naprosto nebyli připraveni,³³⁶⁶ což ovšem nedává smysl, pokud by se již předtím setkali s rázným zákazem ze strany arcibiskupa. Zákaz valdenského laického kazatelství proto s největší pravděpodobností proběhl až na třetím lateránském koncilu.

Mapův popis dění vcelku jasně odhaluje motivaci koncilních otců k tomuto zakazu. Když se rozepisuje, jak valdenské usvědčil z neznalosti základní distinkce v přístupu vůči osobám svaté Trojice a vůči Ježíšově matce Marii,³³⁶⁷ dokládá tím podle mého názoru své přesvědčení,

³³⁶⁰ *Ibid.*

³³⁶¹ Srov. GUALTERIUS MAPPUS. *De nugis curialium* 1,31.

³³⁶² Srov. *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense* 155.

³³⁶³ Srov. *Chronicon universale anonymi Laudunensis*, ad anno 1173.

³³⁶⁴ WEBER, Waldenses.

³³⁶⁵ MOLNÁR, *Valdenští*, s. 17-21. Molnárova teze mimo jiné příliš „zavání“ projekcí pozdějších rozhodnutí Lutherových do rekonstruovaného jednání Valdésova.

³³⁶⁶ Srov. GUALTERIUS MAPPUS. *De nugis curialium* 1,31.

³³⁶⁷ *Ibid.*

že se tito jedinci, kteří by se rádi vlastně profesionálně věnovali kázání, nevyznají ani v těch z jeho pohledu úplně nejzákladnějších teologických otázkách, a tudíž pro kazatelství naprosto nejsou kvalifikovaní. Můžeme sice spolu s Henrym C. Vedderem konstatovat, že Mapem zkoušená distinkce unikala i mnoha školeným teologům,³³⁶⁸ skutečnost, že i ti, kdo by se v základních teologických otázkách měli vyznat, někdy tápali, však pochopitelně nelze považovat za dostatečný argument pro to, aby bylo schválení ke kázání uděleno těm, u nichž byla podle Mapova zjištění vzhledem k absenci daného školení a erudice v tom, že budou tápat, jistota. Můžeme také argumentovat – a nikoli zcela neoprávněně –, že zde byla nadřazena někdy spíše technickými a formálními distinkcemi se vyznačující středověká teologie nad prostým kázáním evangelia, z dobového pohledu však hrozilo kázání jedinců neznalých základních teologických premis přinést více škody než užitku. Namísto zaujatého a dosti citově zabarveného zhodnocení, že „lyonští poutníci padli opravdu jako ptáci do léčky nastražené chytráckými scholastiky“,³³⁶⁹ lze konstatovat, že koncilní otcové si pouze ověřili – pochopitelně dobovými normami posuzovanou – kvalifikovanost valdenských ke kázání, přičemž záhy došli k jednoznačnému výsledku. Tuto interpretaci dále silně podpírá skutečnost, že v popise Waltera Mapa (a potažmo v koncilních kánonech) zcela chybí zmínka o odsouzení valdenských. Vyvozovat z toho, že se koncil nevyjádřil ani k jejich laickému kazatelství, je podle mého názoru očividně v rozporu s Mapovým textem.³³⁷⁰ Natož, aby se setkali s nepodmíněným papežským souhlasem s jejich kázáním, jak později tvrdil Moneta z Cremony³³⁷¹ zřejmě na základě posunutého vnímání laického kazatelství, schváleného mezitím Františkovi z Assisi. Valdenští se však na koncilu očividně nesetkali s exkomunikací, prozatím ani s podezřením z hereze,³³⁷² věrohodná se v tomto případě zdá zpráva v *Laonské kronice*: „Papež přijal Valdése, schválil jeho slib dobrovolné chudoby, ale zakázal jemu i jeho následovníkům kázat, ledaže by to vítali lokální kněží.“³³⁷³

Koncilní jednání bylo přesto zlomovým bodem v dějinách valdenského hnutí. Valdés a jeho skupina se totiž rozhodli – neznámo zda ihned či po delším váhání – zákaz ignorovat, vzepřít se rozhodnutí církevních autorit a pokračovat v kázání, a to včetně žen.³³⁷⁴ Pokud se jim dříve dostávalo přízně arcibiskupa Guicharda, považují za pravděpodobné, že v kazatelské

³³⁶⁸ Jak upozorňuje Henry C. Vedder, viz VEDDER, Henry C. Origin and Early Teaching of the Waldenses, according to Roman Catholic Writers of the Thirteenth Century. *The American Journal of Theology* 4/3 (1900), s. 480.

³³⁶⁹ MOLNÁR, *Valdenští*, s. 23.

³³⁷⁰ Jak je předestřeno *ibid.*, s. 24.

³³⁷¹ MONETA CREMONENSIS. *Adversus Catharos et Valdenses* 5,1,4.

³³⁷² Srov. BROWN, George Kenneth. *Italy and the Reformation to 1550*. Oxford: Blackwell, 1933, s. 28. *Chronicon universale anonymi Laudunensis*, ad anno 1177 uvádí v bezprostřední souvislosti, že koncil odsoudil heretiky a že papež přijal valdenské. Podle autora vedlo „ke zkáze“ teprve neuposlechnutí koncilního zákazu.

³³⁷³ *Ibid.*, ad anno 1179.

³³⁷⁴ KAEHLER, Lutz. *Schools of Asceticism: Ideology and Organization in Medieval Religious Communities*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1998, s. 146.

praxi pokračovali v naději na jeho zastání, a tudíž v naději na setrvání v církvi. Z dosavadní rekonstrukce je totiž, myslím, evidentní, že rozkol s církví nebyl původním záměrem valdenských.³³⁷⁵ Jestliže k němu v důsledku došlo, muselo to nutně být pro něco, co považovali za naprosto esenciální součást svého ideálu. A jestliže vidíme, že k rozkolu prokazatelně došlo nikoli pro samotný způsob života, tj. pro dobrovolnou chudobu, jelikož ta byla katolickou stranou i později spíše chválena, ani kvůli heretickému učení, jímž se dosud ani z pohledu církve nevykazovali, což jednoznačně potvrzuje Valdésovo *propositum*,³³⁷⁶ požadované nejspíše pro demonstrování odlišnosti od katarů, ale evidentně pro neochotu vzdát se kazatelské činnosti,³³⁷⁷ musíme konstatovat, že právě tento bod představoval stěžejní prvek jejich ideálu (spolu s neproblematickou dobrovolnou chudobou). A jelikož je i z relevantních pramenů dostatečně zřejmé, že primární Valdésovou motivací pro úsilí o uskutečnění toho, co subjektivně vnímal jako křesťanský, „apoštolský“ ideál, byla touha po zajištění osobní spásy, musíme dojít k závěru, že podle raných valdenských byla nejen dobrovolná chudoba, ale také kázání evangelia nezbytnou a nepostradatelnou součástí apoštolského ideálu, jehož uskutečnění – v tomto ohledu v souladu s dřívějšími názory – považovali za jediné plnohodnotné provedení křesťanského života, respektive jedinou zaručenou cestu ke spáse.

Vzdát se kazatelské činnosti, chápané očividně ve světle evangelia, například pokynu „jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky“,³³⁷⁸ jako nedílná součást evangelijního způsobu života, jako nezbytný a esenciální prvek apoštolského života, k jehož doslovné a plné nápodobě se rozhodli, by tak pro ně, zdá se, znamenalo zneplatnit vlastní pokání a obrácení a v důsledku kompromitovat naději věčného života. Církevní autorita koncilního rozhodnutí se zdála odporovat poznanému sdělení autority Písma, které zároveň nabízelo řešení pro takovéto situace v apoštolském vzoru, když popisovalo apoštolskou reakci na zákaz ze strany židovských autorit prohlášením, že je lépe poslouchat Boha než lidi, a pokračováním v kázání.³³⁷⁹ Teprve zde snad hrál roli i pohrdlivý a posměšný postoj koncilních otců, patrný z Mapovy zprávy.³³⁸⁰ Valdenští – jakkoli se tato recepce událostí mohla formovat až později – jím podle mého názoru mohli být utvrzeni v dojmu, že církevní autority, které se z jejich pohledu očividně postavily proti Písmu, tak činily s pohrdáním a posměchem nejen vůči samotným valdenským, ale i vůči ideálům, o jejichž uskutečnění valdenští usilovali a které chápali jako doslovně biblické: církevní autority tedy domněle pohrdly Písmem a svým posměchem častovaly evangelium.

³³⁷⁵ Srov. „Jde o klasický příklad hnutí usilujícího o reformu, které bylo následkem nepřiměřených zásahů církevní autority zatlačeno za hranice hereze.“ (LAMBERT, *Středověká hereze*, s. 101).

³³⁷⁶ VALDESIUS. *Confessio et propositum*.

³³⁷⁷ Srov. LAMBERT, *Středověká hereze*, s. 104.

³³⁷⁸ Mt 28:19.

³³⁷⁹ Srov. Sk 5:29.

³³⁸⁰ Srov. GUALTERIUS MAPPUS. *De nugis curialium* 1,31.

Neposlušnost církevnímu rozhodnutí nemohla zůstat bez odezvy. Tím spíše, že v jižní Francii, kde lyonští chudí nejintenzivněji působili, hrozilo z pohledu církve jejich propojení či splynutí s katary. Valdenští sice stáli v otevřené opozici vůči již jasně dualistickému katarství, dokonce zřejmě vyloženě usilovali o misijní činnost mezi katary a o jejich přivedení „nazpět k evangeliu“, ale katoličtí hodnostáři si zřejmě mnohdy rozdíl mezi valdenskými a katary příliš nevšímalí.³³⁸¹ Roku 1180 papežský legát Jindřich Marcy z Clairvaux uspořádal v Lyonu synodu, na které se jal problém vyřešit: Valdés byl předvolán a dle slov Geoffroye z Auxerre, jednoho ze tří předsedajících, usvědčen z „rouhavé domýšlivosti“ (*praesumptio sacrilega*), kterou je míněno laické kázání bez pověření církevní autoritou.³³⁸² Hlavním účelem synodu bylo s největší pravděpodobností zjistit, zda valdenští nejsou infikováni dualistickým katarstvím, a zajistit, aby se tak nestalo.³³⁸³ Proto musel Valdés doslova opakovat *propositum*, v němž vyznával svůj souhlas se základy katolické víry.³³⁸⁴ I lyonský synod a Valdésovo *propositum* se ukázaly být pouze dočasným řešením. Roku 1181 zemřel lyonský arcibiskup Guichard, pravděpodobně nejvstřícněji valdenským nakloněný vrcholný představitel katolické církve. Na jeho místo usedl Jan z Canterbury, který valdenským zakázal kázat a vykládat Písmo, což neuposlechli. Byli proto z Lyonu vypovězeni a Valdés se odebral do Languedocu s cílem blahodárně působit v prostředí „nakaženém“ katarstvím.³³⁸⁵ Pravděpodobně z podnětu Jindřicha z Marcy³³⁸⁶ byl pak roku 1184 rozchod valdenských a katolické církve zpečetěn bulou papeže Lucia III., v níž výslovně mezi heretiky, na něž se vztahuje věčné anathema, uvádí „chudé lyonské“. „Konkrétněji prohlašujeme, že všichni... kdo se nazývají pokorní či chudí lyonští... spočívají pod věčným anathematem: a protože někteří majíc způsob pobožnosti, ale její moci zapírajíce, jak řekl Apoštol, osobují si pravomoci kázat, přestože stejný Apoštol prohlásil: ‚kterak kázati budou, jestliže nebudou posláni,‘ zahrnujeme pod stejný rozsudek věčného anathema všechny ty, kdo přes zákaz či neposlání se přesto opovažují kázat veřejně či soukromě, aniž by obdrželi pravomoc buď od apoštolského stolce, nebo od biskupa té které diecéze...“³³⁸⁷ Opět je evidentní, že ústředním bodem rozkolu bylo laické kázání valdenských.

Z výše uvedeného lze potvrdit dobře známý závěr, že raný valdenský ideál spočíval v dobrovolné chudobě a hlásání evangelia. Dobrovolná chudoba představovala rozšířený dobový křesťanský ideál, přímo odporující Valdésovu dřívějšímu počínání. Jako

³³⁸¹ Srov. LAMBERT, *Středověká hereze*, s. 107-109 či AUDISIO, Gabriel. *The Waldensian Dissent: Persecution and Survival, c. 1170 - c. 1570*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 13-14.

³³⁸² Geoffroyovo svědectví o lyonském synodu viz GAUFRIDUS CLARAEVALLENSIS. *Super Apocalypsim*, sermo 14.

³³⁸³ LAMBERT, *Středověká hereze*, s. 103.

³³⁸⁴ VALDESIUS. *Confessio et propositum*.

³³⁸⁵ Srov. BROOKE, Rosalind B. *The Coming of the Friars*. London: Allen & Unwin, 1975, s. 72-74.

³³⁸⁶ MOLNÁR, *Valdenští*, s. 39.

³³⁸⁷ LUCIUS III. *Ad abolendam*.

nejpravděpodobnější se zdá vysvětlení, že když byl ještě jako bohatý kupec konfrontován se striktností novozákonních vyjádření o nemožnosti skloubení oddanosti Bohu i bohatství, cítil se usvědčen a na základě této osobní duchovní zkušenosti následně propagoval dobrovolnou chudobu jako jediné správné řešení. Touhou po zajištění osobního spasení vedená snaha po napodobení apoštolského příkladu ovšem v případě Valdése nevedla k zřeknutí se světa v podobě v Novém zákoně se nevyskytujícího trvalého uchýlení se za zdi kláštera či do pustiny, ale k inovaci ideálu začleněním misijního aspektu v podobě hlásání evangelia. Ve 12. století se sice již vyskytovali jedinci – potulní asketičtí kazatelé –, kteří tuto podobu „apoštolského“ ideálu uskutečňovali, byli však dosud příliš nepočetní na to, aby bylo možné hovořit o všeobecně prosazeném chápání. Zdá se, že Valdés tento aspekt vyčetl přímo z Nového zákona, kde je skutečně misijní nasazení předkládáno jako něco, čemu se věnovali nejen všichni apoštolové, ale na čem by měli participovat všichni křesťané. Novinkou valdenských pak bylo přesvědčení o nezbytnosti naplnění obou těchto součástí ideálu. Jakmile se proti jedné z nich, tj. kazatelské činnosti, postavily církevní autority, domnívali se valdenští, že nemohou ustoupit, aniž by ohrozili své spasení a zpronevěřili se poznanému ideálu. Zdá se zároveň zřejmé, že církevní autority pod kazatelskou činností, o jejíž schválení valdenští marně usilovali, chápali detailnější teologickou a pastorační činnost, pro kterou shledali být valdenské zcela nezpůsobitelnými, nikoli prosté hlásání evangelijních základů pokání a následování Krista, tj. vlastně výzvu k opravdové konverzi. Vysvětlením tohoto vzájemného „nepochopení“ snad může být přesvědčení církevních autorit, že výzvy ke konverzi nejsou v křesťanské společnosti potřeba, jelikož její příslušníci jsou již členy církve. Valdenští však očividně směřovali ke zpochybnění přesvědčení, že by takovéto „nominální křesťanství“ vůbec bylo křesťanstvím. Zatímco vyhrazení teologické i pastorační činnosti pro ověřené a erudované profesionální kněží je přinejmenším teoreticky nejen pochopitelné, ale i v komparaci s novozákonním sdělením legitimní a kompatibilní s prvocírkevními ideály, jak je patrné nejen z požadavků na církevní služebníky v pastorálních epištolách, omezení samotného hlásání víry na jakoukoli část církve se zdá být v evidentním rozporu s prvotní praxí i teorií, kdy k hlásání evangelia byli přímo i nepřímě vybízeni všichni křesťané.

Další vývoj valdenských ideálů ve 13. století

Rekonstrukce raných ideálů valdenského hnutí je z valné části závislá na rekonstrukci osobních životních peripetií samotného Valdése, je proto podstatné vyjádřit se též nejen k otázce historicity Valdése, nýbrž i k jeho recepci v rámci valdenského hnutí. Otázka historicity se zdá být poměrně prostá. Zatímco v minulosti zaznívaly v badatelských kruzích hlasy zpochybňující

Valdésovu existenci, současný badatelský konsenzus se staví vcelku jednoznačně za historicitu jeho osoby.³³⁸⁸ Od objevení cisterciáckého exemplu pravděpodobně z roku 1174 pak nezbývá prostor pro pochybnosti o tom, že se bohatý lyonský kupec jménem Valdés rozhodl pro dobrovolnou chudobu a hlásání víry po vzoru apoštolů a svou agitací i svým příkladem kolem sebe shromáždil skupinu následovníků, rodící se valdenské hnutí.

Přinejmenším v počáteční fázi se zdá být význam Valdése pro vznikající hnutí naprosto rozhodující. On byl nejen prvním, kdo se rozhodl pro dobrovolnou chudobu a hlásání evangelia, ale vcelku prokazatelně také vůdcem hnutí i v době prvních konfliktů s církví, jelikož právě po něm církevní autority vyžadovali, aby odpřisáhl *propositum*. Zdá se proto být značně pravděpodobné, že právě Valdés měl rozhodující slovo v neuposlechnutí zákazu koncilních otců, a tudíž v důsledku v rozkolu s katolickou církví. Vzhledem k tomu, že měl být v minulosti velmi bohatým a známým kupcem, zřejmě vynikajícím i nad své kolegy ve významném městě, jakým Lyon bezesporu byl,³³⁸⁹ můžeme u něj předpokládat značné organizační schopnosti i jiné „vůdčí“ předpoklady. Pro ilustraci se dá mírnou hyperbolou tvrdit, že o raném valdenství nevíme nic, co by přímo nesouviselo s Valdésem. Můžeme to snad zčásti připisovat nedostatku pramenů a dochovaných informací, tento fakt se však zdá zároveň svědčit o důležitosti Valdésovy postavy pro vznikající hnutí.

O Valdésově smrti nemáme žádné informace. Je však jisté, že když se roku 1218 setkaly v Bergamu dvě znesvářené valdenské frakce, Valdés byl již mrtev.³³⁹⁰ Dopis, vracející se k tomuto setkání, představuje nejstarší pramen obsahující recepci Valdésovy postavy valdenskými. Tento záznam z jednání lombardských a lyonských chudých, zorganizovaného za účelem obnovení vzájemné jednoty, odhaluje, že obě strany přikládaly značnou váhu Valdésovým výrokům, do značné míry se totiž řešila věrnost Valdésovým přáním³³⁹¹ či tezím³³⁹² a zdá se, že zvláště lyonští chudí se chtěli ujistit, že se lombardští chudí od Valdésovy nauky neodchylují.³³⁹³ Během setkání měl také padnout dotaz po názoru lombardských na otázku, zda byl Valdés spasen. Vyjádření lombardských chudých znělo, že ano, pokud před smrtí činil pokání ze všech svých hříchů a prohřešků. To však prý lyonští chudí považovali za urážku, jelikož sami měli bez jakýchkoli pochybností či podmínek zastávat přesvědčení, že „Valdés je v Božím ráji“ (*Valdesium in dei paradyso esse*). Podle listu dokonce postulovali, že

³³⁸⁸ Srov. CAMERON, Euan. *Waldenses: Rejections of Holy Church in Medieval Europe*. Oxford: Blackwell, 2000, s. 285-296.

³³⁸⁹ K Lyonu v době Valdése podrobněji viz RUBELLIN, Michel. Au temps où Valdés n'était pas hérétique: hypothèses sur le rôle de Valdés à Lyon (1170-1183). In: ZERNER, Monique (ed.). *Inventur l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*. Turnhout: Brepols, 1998, s. 193-218.

³³⁹⁰ *Rescriptum Heresiarcharum Lombardie ad Pauperes de Lugduno, qui sunt in Alemania* 15.

³³⁹¹ *Ibid.* 4.

³³⁹² *Ibid.* 6.

³³⁹³ Srov. *ibid.* 15.

pokud se lombardští s tímto přesvědčením nebudou schopní naprosto ztotožnit, není dosažení jednoty možné.³³⁹⁴ Vzhledem k nesouhlasu lombardských představovala teze o jistotě Valdésovy spásy jeden ze dvou sporných bodů, kvůli nimž nebylo dosaženo smíření obou frakcí.³³⁹⁵ Druhým sporným bodem měla být nauka o večeři Páně.³³⁹⁶

Z Odpovědi lombardských heretiků lyonským chudým přebývajícím v Německu se zdá být evidentní, že Valdés byl v celém hnutí chápán jako formativní postava. Lyonští chudí jej, zdá se, řadili do kategorie světců a věrností jeho nauce posuzovali pravověrnost ostatních křesťanů. Pochybnosti o Valdésovi byly pro ně natolik nepřijatelné, že měly být dostatečným důvodem pro církevní rozkol. V případě lyonských chudých tak můžeme hovořit o postoji, který si dovolím identifikovat jako „syndrom druhé generace“, kdy po působení výjimečné charismatické osobnosti, považované za osobnost prorockou, nastává snaha o konzervaci její nauky a ratifikaci jejího vzoru, takže ostatní pravověrnost je napříště posuzována podle věrnosti tomu, co je chápáno jako doslovný odkaz této osobnosti.³³⁹⁷ Jestliže se však přinejmenším lyonští chudí vykazují „syndromem druhé generace“, jak odhaluje zmiňovaný dopis, pak je to podle mého názoru dostatečný důkaz o jejich přesvědčení o Valdésově prorocké autoritě. Spolu s faktem, že i v tomto ohledu „umírněnější“ lombardští chudí akceptovali dotazování se lyonských chudých po jejich věrnosti Valdésovým výrokům, můžeme, myslím, konstatovat, že osobnost Valdése byla pro ranou fázi hnutí naprosto formativní a této skutečnosti odpovídala i její recepce.

Z Odpovědi lombardských heretiků lyonským chudým je dále patrné, že valdenské hnutí již na počátku 13. století nebylo jednotné. Dokument se navíc zdá svědčit o tom, že italská sekce valdenských nebyla založena přímo působením lyonských valdenských, či dokonce samotného Valdése, ale že se k jejich hnutí připojila jako již existující hnutí. Jednak jsou totiž v listu připomínána slova připisovaná přímo Valdésovi, jednoznačně rozdělující mezi francouzskými a italskými bratry,³³⁹⁸ jednak je připomínán výrok, o němž se lombardští chudí „doslechli, že to řekl Valdés“, stanovující dílčí podmínku ke „smíru“ mezi ním (tj. Valdésem) a lombardskými chudými.³³⁹⁹ Zdá se proto velmi pravděpodobné, že s šířící se pověstí valdenských se k nim připojovaly celé skupiny obdobně smýšlejících křesťanů. Je pochopitelné, že tyto další,

³³⁹⁴ *Ibid.*

³³⁹⁵ *Ibid.* 16.

³³⁹⁶ *Ibid.*

³³⁹⁷ Obdobný proces můžeme sledovat v rané církvi ve vztahu k apoštolům (srov. TÖRÖK, *Klement Římský*, s. 120-121) či později kupříkladu mezi luterány po smrti Martina Luthera.

³³⁹⁸ *Rescriptum Heresiarcharum Lombardie ad Pauperes de Lugduno, qui sunt in Alemania* 4

³³⁹⁹ *Ibid.* 6.

Valdésovým působením přímo nezaložené skupiny přinejmenším v dalších generacích k osobě Valdése nevzhlížely tak nekriticky jako samotní lyonští chudí.

Za vůbec nejzásadnější pro určité upozadění úcty k Valdésově osobě mezi pozdějšími valdenskými, kteří jej zřejmě nepovažovali za tak jedinečného světce jako například později mnozí příslušníci františkánského řádu samotného Františka z Assisi,³⁴⁰⁰ jak se zdá z absence takovýchto projevů jak ve valdenských, tak katolických pramenech, ovšem považují svéráznou teologii dějin, kterou hnutí začalo záhy utvářet. Podnětem byl pravděpodobně z části rozpor mezi krátkými dějinami hnutí a jeho nárokem na apostolicitu, z části pak otevřený odpor katolické církve k ideálům hnutí a následné pronásledování. Katolická církev byla v tomto valdenském pojetí, objevujícím se již v poměrně raných pramenech katolické provenience, vnímána jako zkažená a falešná ve všech aspektech: „Papež je hlava všech bludů... Preláti jsou zákoníci a nábožní farizeové... Opovrhují koncily, synodami i shromážděními...”³⁴⁰¹ a „Vyhlašují, že jen oni jsou Kristovou církví a Kristovými učedníky. Tvrdí, že jsou následovníci apoštolů a mají apoštolskou autoritu a klíče k svazování a rozvazování... římská církev je babylonská nevěstka a všichni, kdo ji poslouchají, jsou zatraceni...”³⁴⁰² Vedle zesvětštělé a zkažené katolické církve dle této valdenské teologie dějin trvale existovala paralelní církev pravá, skutečně věrná evangeliu, trvale oddaná prvotnímu ideálu, z principu menšinová, protestní, utlačovaná a ponejvíce do značné míry skrytá, jež vyšla na světlo světa nejvýrazněji právě v podobě valdenských. Počátek rozštěpení na pravou, chtělo by se říci proto-valdenskou církev a na církev falešnou nastal podle valdenských v okamžiku vydání *Konstantinovy donace*. Účelem tohoto výkladu dějin, jenž našel své vrcholné rozvinutí v *Knize vyvolených* ze 14. století,³⁴⁰³ mělo být podle mého názoru vysvětlení apostolicity hnutí, jemuž chyběla posloupnost sahající až k apoštolům, kterou se mohla naopak pyšnit katolická církev, jejíž neapostolicita tudíž musela být taktéž ozřejmena. Tento výklad dějin se mezi valdenskými prosazoval velmi záhy, dokladem mohou být například slova Moneta z Cremony,³⁴⁰⁴ očividně na tuto koncepci již kolem roku 1250 reagující: „Neexistují déle než osmdesát let, pokud vůbec tolik... Nejsou proto pokračovateli prvotní církve, nejsou tudíž Boží církví. Pokud ale tvrdí, že jejich cesta existovala před Valdésem, ať to doloží nějakým důkazem, čehož vůbec nejsou schopni...”³⁴⁰⁵ Kolem roku 1270 se již dominikánský inkvizitor Anselm z Alessandrie zmiňuje

³⁴⁰⁰ Srov. např. VAUCHEZ, *Francis of Assisi*, s. 185-248.

³⁴⁰¹ ANONYMUS BATAVIENSIS. *De occassionibus errorum hereticorum 2 (De papa et clero)*.

³⁴⁰² DAVID DE AUGUSTA. *Tractatus de inquisitione haereticorum 5*.

³⁴⁰³ Podrobněji viz BILLER, *The Waldenses*, s. 207-224.

³⁴⁰⁴ K Monetovu vyjádření na adresu valdenských podrobněji viz WAKEFIELD – EVANS, *Heresies of the High Middle Ages*, s. 307-308.

³⁴⁰⁵ MONETA CREMONENSIS. *Adversus Catharos et Valdenses 5,1,4*.

o všeobecném přesvědčení valdenských, že zkáza církve započala s papežem Silvestrem, od jehož doby již katolická církev není církví Boží.³⁴⁰⁶

Invence této teologie dějin opět potvrzuje, že pro valdenské hnutí byla určující motivací nápodoba prvotní, apoštolské církve, přičemž jeho příslušníci pocítovali, že katolická církev v této nápodobě naprosto selhala. Valdés se sice v této koncepci stává jakýmsi „druhým apoštolem Petrem“, obnovitelem pravé církve, ztrácí ovšem své výsadní postavení zakladatele a proroka ve prospěch tvrzení, že zakladateli a formativními osobnostmi valdenského hnutí byli samotní apoštolové. V důsledku této teze posléze valdenští cíleně vyhledávali „své počátky“ a projevy skryté pravé církve v dějinách daleko před narozením Valdése a sami se je snažili potvrdit například tvrzeními o stáří některých svých rukopisů.³⁴⁰⁷ Osobnost zakladatele v důsledku nebyla nadále pocítoována jako tak výjimečná jako v době *Odpovědi lombardských heretiků lyonským chudým přebývajícím v Německu*.

Valdenská teologie dějin, doložená nejpozději v polovině 13. století, představuje nejvýmluvnějšího „svědka“ valdenských ideálů po rozkolu s katolickou církví. Ideálem nadále bylo napodobení apoštolského vzoru. Zatímco v počátcích hnutí však tímto bylo míněno rozhodnutí pro dobrovolnou chudobu a následné věnování se misijní aktivitě, vypovězení z církve představovalo z dlouhodobého hlediska katalyzátor pro hlubší promýšlení apoštolského vzoru.³⁴⁰⁸ Jelikož katolická církev se v očích valdenských prokázala být falešnou, jak dosvědčuje valdenská teologie dějin, je pochopitelné, že byla odmítnuta jak normativnost soudobých církevních autorit, tak církevní tradice. Někteří valdenští i po rozkolu s církví doporučovali přijímat eucharistii od katolických kněží,³⁴⁰⁹ někteří se odvolávali na výroky Cypriána, Jeronýma i dalších patristických autorů,³⁴¹⁰ normativnost však byla očividně přiřknuta výlučně Písmu,³⁴¹¹ a to v doslovném výkladu:³⁴¹² „Vše, co je kázáno a co není dokázáno textem Písma, považují za výmysl... tvrdí, že učení Krista a apoštolů, bez církevních

³⁴⁰⁶ ANSELMUS ALEXANDRINUS. *Tractatus de haereticis* 15a. Srov. také LAEHR, Gerhard. *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*. Berlin: Emil Ebering, 1926, s. 176-178.

³⁴⁰⁷ Srov. CASEBOLT, Donald. Ellen White, the Waldenses, and Historical Interpretation. *Spectrum* 11/3 (1981), s. 38 a MAITLAND, Samuel Roffery. *Facts and Documents Illustrative of the History, Doctrine, and Rites of the Ancient Albigenses and Waldenses*. London: C. J. G. & F. Rivington, 1832, s. 32-36. K dataci rukopisů do doby po Valdésovi podrobněji COMBA, Emilio. *History of the Waldenses of Italy*. London: Truslove & Shirley, 1889, s. 231-233.

³⁴⁰⁸ „Tak, jak byly jedna po druhé přetrženy vazby, které je pojily s římskou církví, vzdalovali se valdenští katolické nauce.“ (MARTHALER, Forerunners of the Franciscans, s. 136).

³⁴⁰⁹ *Rescriptum Heresiarcharum Lombardie ad Pauperes de Lugduno, qui sunt in Alemaniam* 22.

³⁴¹⁰ Srov. *ibid.* 24.

³⁴¹¹ Srov. *ibid.* 19-21.

³⁴¹² AUDISIO, *The Waldensian Dissent*, s. 11.

dekretů, postačuje ke spasení...“³⁴¹³ Z patristiky pak mělo být akceptováno jen to, co bylo podle valdenských v souladu s textem Písma.³⁴¹⁴

Přesvědčení o takovéto absolutní normativnosti Písma pochopitelně vedlo k postupnému „ořezávání“ a modifikování toho, co bylo shledáno být v rozporu s valdenským porozuměním Písmu. Valdenští tak měli záhy odmítat například zpovědní svátost.³⁴¹⁵ Nesouhlasili s existencí očistce,³⁴¹⁶ zavrhovali modlitby ke svatým, respektive jejich přímlyvnou moc, stejně jako například modlitby za mrtvé, odmítali mše, považovali přísahání za smrtelný hřích³⁴¹⁷ či odsuzovali jakékoli násilí.³⁴¹⁸ Z hlediska analýzy valdenského ideálu podle mého názoru postačí těchto několik příkladů, jelikož jádrem ideálu nebyly tyto jednotlivé body věrouky, na kterých se ostatně mnohdy ani valdenští mezi sebou zcela neshodli jako v případě nauky o večeři Páně³⁴¹⁹ či efektivitě křtu dětí,³⁴²⁰ ale touha po doslovné věrnosti biblickému textu.

Valdenští svými misijními aktivitami dosáhli až na Pyrenejský poloostrov, do českých zemí či Uher, a zejména do severní Itálie. Přibližně v polovině 13. století však největší rozmach hnutí skončil, což vedle pronásledování jistě zapříčinilo v nezanedbatelné míře šíření františkánského řádu, který nabízel s katolickou církví konformní variantu původního valdenského ideálu dobrovolné chudoby a kazatelské aktivity. Jistý podíl na zastavení rozmachu valdenského hnutí měl zřejmě i překotný teologický vývoj přelomu 12. a 13. století v důsledku výše zmíněného posunu valdenského ideálu. Zdá se, že někteří z těch, kdo od valdenství přestoupili zpět do katolické církve, byli k tomuto kroku motivováni nespokojeností s výsledky tohoto vývoje, považovaného snad za odklonění od prostoty původního rozhodnutí pro dobrovolnou chudobu a potulné kazatelství. Příkladem zde může být Durand z Osky,³⁴²¹ jenž se po své konverzi ke katolické církvi, uskutečněné pod vlivem Dominika Guzmána,³⁴²² podílel na založení proto-mendikantského řádu *pauperes catholici* zřejmě ve snaze obnovit prvotní valdenské ideály v poslušnosti církevním autoritám.³⁴²³ Oproti raným letům, kdy

³⁴¹³ ANONYMUS BATAVIENSIS. *De occassionibus errorum hereticorum* 2 (*De papa et clero*).

³⁴¹⁴ DAVID DE AUGUSTA. *Tractatus de inquisitione haeticorum* 5.

³⁴¹⁵ „Pro spasení postačuje vyznat [hřích] pouze Bohu... a vnější projevy pokání nejsou pro spasení nezbytné... pouze Bůh může absolvovat, pouze Bůh může exkomunikovat...“, STEPHANUS DE BORBONE. *De septem donis Spiritus Sancti* 4,7,343.

³⁴¹⁶ „Tvrdí, že neexistuje očištec, ale všichni, když zemřou, jdou ihned buď do nebe, nebo do pekla“, DAVID DE AUGUSTA. *Tractatus de inquisitione haeticorum* 5.

³⁴¹⁷ Srov. např. ANONYMUS BATAVIENSIS. *De occassionibus errorum hereticorum*.

³⁴¹⁸ Podrobněji viz TREESH, Susanna K. The Waldensian Recourse to Violence. *Church History* 55/3 (1986), s. 294-306.

³⁴¹⁹ Srov. *Rescriptum Heresiarcharum Lombardie ad Pauperes de Lugduno, qui sunt in Alemaniam* 16-24.

³⁴²⁰ Účinnosti křtu dětí implicitně přitakává *Rescriptum Heresiarcharum Lombardie ad Pauperes de Lugduno, qui sunt in Alemaniam* 8, postulující, že nepokřtěné děti budou zatracené, podle Štěpána z Bourbonu však někteří valdenští účinnost křtu dětí zpochybňovali odkazem na Mk 16:16 (STEPHANUS DE BORBONE. *De septem donis Spiritus Sancti* 4,7,343).

³⁴²¹ HOOSE, Adam L. Durán of Huesca (c. 1160-1230): A Waldensian Seeking a Remedy to Heresy. *Journal of Religious History* 38/2 (2014), s. 173-189.

³⁴²² CACHIA, Eugene. *The Apostolic Ideal of the Early Friars Preachers*. Malta: Union Press, 1956, s. 11.

³⁴²³ Více viz WAKEFIELD – EVANS, *Heresies of the High Middle Ages*, s. 220-222 či PIERRON, John Baptist. Poor Catholics. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1911 [cit. 7.1.2020]. Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/12249a.htm>.

valdenští vůdci dokonce nabádali členy svého hnutí k přijímání eucharistie od katolických kněží, a vazba na katolickou církev tak byla přinejmenším u některých skupin valdenských stále poměrně silná,³⁴²⁴ se s dalším vývojem a prohlubováním nauky založené na normativnosti doslovného výkladu Písma propast mezi katolickou a valdenskou církví prohlubovala a valdenští zformovali vlastní organizační strukturu.



Valdenský ideál sestával ze tří základních součástí: dobrovolné chudoby, všeobecného povolání křesťanů ke kázání evangelia a doslovné věrnosti Písmu, čteného v lidovém jazyce. Tyto tři součásti v něm byly přítomné od samotného počátku valdenského hnutí: proces Valdésova obrácení byl zahájen slyšením Božího slova a pořízením evangelijního překladu ve vlastním jazyce, kulminoval rozhodnutím pro dobrovolnou chudobu a projevoval se horlivou kazatelskou činností. Přijetí dobrovolné chudoby, přes jeho – přinejmenším z dnešního pohledu – problematické provedení v podobě opuštění manželky a odeslání dcer do kláštera, se u církevních autorit setkal s pozitivním přijetím, nebylo ostatně ničím novým ani až tak zvláštním, ale naopak již takřka všeobecně akceptovaným ideálem.

Monopol na kazatelskou činnost si dosud ovšem žárlivě střežili klerici. Pro valdenské ovšem šíření víry představovalo nikoli možnost, ale křesťanskou povinnost, vyvěrající z Kristova pokynu a apoštolského vzoru. Úsilí o uskutečnění apoštolského ideálu by z jejich pohledu bylo zcela zmařeno, pokud by uposlechli koncilního zákazu a přestali kázat evangelium. Ideálem hnutí vcelku očividně byla participace všech valdenských křesťanů na této misijní aktivitě, včetně žen. Lze zároveň konstatovat, že právě aplikace kazatelského povolání na všechny křesťany byla v počátcích hnutí jeho klíčovým specifikem. V tomto ohledu představuje valdenský ideál oživení původního misijního ideálu prvotní církve, a to v této absolutnosti alespoň teoretického vztažení na všechny křesťany poprvé po přibližně tisíci letech.

Pro valdenské tak zásadní čtení Písma ve vlastním jazyce bylo záhy katolickou církví shledáno jako jeden z klíčových katalyzátorů nonkonformních hnutí, a proto bylo překládání Písma do lidových jazyků posléze na synodu v Toulouse zakázáno. Přesvědčení o ideálnosti doslovné poslušnosti Písmu a nadřazení Písma nad jakoukoli jinou autoritu vedlo v případě valdenských nejprve k jejich upřednostnění věrnosti poznaného biblického příkazu kázat před

³⁴²⁴ Srov. MOHR, Walter. Waldes und das frühe Waldensertum. In: MOHR, Walter. *Studien zur Geistes- und Herrschaftsgeschichte des Mittelalters: Eine Auswahl veröffentlichter Aufsätze mit einem grösseren bisher unveröffentlichten Beitrag*. Stuttgart: Franz Steiner, 2001, s. 103.

podřízením se církevním autoritám, a tudíž k rozkolu s katolickou církví. Nevstřícný postoj církevních autorit k valdenskému chápání apoštolského ideálu byl členy hnutí záhy interpretován jako doklad zkaženosti katolické církve a její zpronevěřilosti evangeliu. Důraz na doslovnou věrnost Písmu proto ve valdenském hnutí ještě zesílil a vedl k hlubšímu promýšlení věrouky i křesťanské praxe a k postupnému odmítání četných zvyků či učení, považovaných – mnohdy nikoli neopodstatněně – za nepodložené, či dokonce protiřečící Písmu, tj. až k určitému předjímání principu *sola scriptura*. Touha po doslovném výkladu a zbavení se církevních autorit i závaznosti dosavadní tradice však zároveň vedly v průběhu 13. století k četným názorovým rozkolům i uvnitř valdenského hnutí. Můžeme konstatovat, že právě „doslovná poslušnost Písmu“ se ukázala být z dlouhodobého hlediska stěžejním aspektem a zásadním specifickým valdenského chápání křesťanského ideálu. Na rozdíl od katarů valdenští nikdy neopustili rámec křesťanství, jakkoli se ocitli za hranicemi katolické církve. Nástup žebravých řádů, nabízejících „pravověrnou“ alternativu původního valdenského ideálu dobrovolné chudoby a kazatelství, pak ve spojení s represemi znamenal konec rozmachu valdenského hnutí, nikoli však konec jeho existence.

Valdenské hnutí lze v mnoha ohledech považovat za do té doby nejúspěšnější z „návratů“ k prvocírkevním ideálům. Velmi nápadné je to na příkladu misijní činnosti, které se dle valdenského ideálu měli věnovat pokud možno všichni křesťané, jakkoli reálně tak tomu, podobně jako v případě prvotní církve, jistě v dokonalých sto procentech případů nebylo. Požadavek trvalé dobrovolné chudoby představuje, jak bylo již obšírněji analyzováno, nepochopení prvocírkevního ideálu, jehož obsahem byla ochota kdykoli cokoli opustit či strpět pro Krista, respektive evangelium, nikoli trvalé vyhýbání se vlastnictví. S výjimkou tohoto požadavku na valdenské misionáře však lze konstatovat značnou podobnost mezi valdenským misijním ideálem a misijním ideálem prvotní církve. Za dosud nebyvalé přiblížení se prvocírkevním ideálům lze považovat také praktické, nejen teoretické nadřazení Písma jakožto vrcholné normy při snaze o pochopení jeho „prostého“ smyslu bez alegorických a dalších konstrukcí, reálně až příliš často Písmem spíše potvrzujících nebiblické teze, vedoucí k odvržení vcelku očividně prvotní církvi neznámé a cizí body nauky či praktiky jako víru v očištěc, úctu ke svatým a relikviím či modlitby za mrtvé. Výrazně problematické je naopak ve vztahu k prvotním ideálům neuposlechnutí církevních autorit a dosažení církevního rozkolu, ospravedlnitelné z hlediska praxe prvotní církve leda za předpokladu identifikace katolické církve a jejích autorit jako církve falešné, tj. v důsledku jako „necírkve“. K tomuto výkladu dějin také nepříliš překvapivě valdenští poměrně záhy došli, z dostupných pramenů je však nemožné zjistit, zda bylo toto přesvědčení přítomné již při neuposlechnutí papežského zákazu

kázat, nebo zda vznikalo v jeho důsledku jako jeho legitimizace. Je nutné konstatovat, že valdenská snaha o reformu katolické církve před rozchodem s ní byla povážlivě krátká, jakkoli je evidentní, že o exkomunikaci valdenští nestáli a že to byly církevní autority, které situaci tak záhy takto definitivně „vyřešily“.

6.3 František z Assisi

Posledním laickým hnutím, jehož ideály se budu v této kapitole zabývat, je to, které mělo zřejmě největší úspěch i největší vliv na katolickou církev, hnutí zformované kolem osobnosti Františka z Assisi. Primární kontext pro rekonstrukci jeho ideálů představuje z dochovaných pramenů vyplývající notoricky známá základní kostra života Františka z Assisi. Dovolím si ji proto zde shrnout velmi stručně a selektivně s ohledem na aspekty relevantní pro mou analýzu Františkova ideálu.³⁴²⁵ František se narodil asi roku 1181 do rodiny bohatého, ale neurozeného obchodníka s látkami. Dostalo se mu základního potřebného vzdělání a záhy se začal zapojovat do rodinného podnikání. Na přelomu století se, nadšen snad vidinou proslavení se, zúčastnil bojů mezi Assisi a Perugií, během kterých byl však zajat a několik měsíců držen v pravděpodobně dosti ubohých podmínkách. Výsledkem byla osobní krize, obvykle v souladu s podáním nejstarší hagiografie interpretovaná jako počátek Františkova obrácení. V následujících letech se měl postupně stále hlouběji pohružovat do sebeumrtvování, askeze a praktikování dobrovolné chudoby, což mimo jiné vedlo ke konfliktům s rodinou. Zásadními momenty v duchovním vývoji Františka mělo dále být jednak setkání s malomocnými, vůči kterým prý překonal svůj dřívější odpor, jednak ztotožnění s evangelijním popisem Ježíšova příkazu učedníkům z desáté kapitoly *Matoušova evangelia*: „Jděte a kažte... zadarmo jste dostali, zadarmo dejte. Neberte od nikoho zlato, stříbro ani měďáky do opasku; neberte si na cestu mošnu ani dvoje šaty ani obuv ani hůl...“³⁴²⁶ Jím zvolený způsob života měl záhy zapůsobit na několik dalších jedinců natolik, že se k němu připojili a utvořili drobné společenství, usilující o schválení svého rozhodnutí papežem, od kterého se měli dočkat ústního souhlasu. V následujících letech se hnutí rozrůstalo, včetně připojení ženské odnože. Sám František se, podobně jako mnoho dalších členů hnutí, jal intenzivně věnovat kazatelské činnosti, a to dokonce až mezi Saracény, snad i v touze po dosažení mučednické smrti.³⁴²⁷ Po

³⁴²⁵ Následující stručné shrnutí rekonstrukce základní kostry Františkova života vychází z Františkovi věnovaných hagiografií, zejména té nejstarší, tj. 1Cel, a z užití odborných monografií o Františkovi z Assisi, kde je o jeho životě pojednáváno obsáhleji, viz např. THOMPSON, *Francis of Assisi*; VAUCHEZ, André. *François d'Assise: Entre histoire et mémoire*. Paris: Fayard, 2009; LE GOFF, Jacques. *Svatý František z Assisi*. Praha: Vyšehrad, 2004 či DALARUN, Jacques. *The Misadventure of Francis of Assisi: Toward a Historical Use of the Franciscan Legends*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 2002.

³⁴²⁶ Mt 10:7-10.

³⁴²⁷ Srov. podrobněji NOSEK, Lukáš. *Ire inter Saracenos desiderio martyrii flagrans* aneb misie sv. Františka k muslimům. In: HLAVÁČEK, Petr et al. *Proměny františkánské tradice: Od teologie a filosofie ke kultuře a umění*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta – FILOSOFIA, nakladatelství Filosofického ústavu Akademie věd ČR, 2019, s. 33-58.

svém návratu se zabýval zejména tvorbou závazné řehole, jež by zabránila vznikajícímu řádu upustit od původních ideálů, což se po Františkově návratu z Damietty již nezdála být pouze potenciální hrozba, ale probíhající proces. Na poslední roky svého života se František stáhl částečně do ústraní³⁴²⁸ a dění v řádu již sám přímo neřídil, ač je nadále ovlivňoval. Před smrtí stihl sepsat svůj *Odkaz*, vybízející řádové bratry k zachování ratifikované řehole.

Vzhledem k časovému vymezení této disertační práce čtvrtým lateránským koncilem (s drobnými přesahy dále do 13. století, a to pouze v nutných případech) je pro ni relevantní pouze ideál samotného Františka z Assisi, nikoli pozdější ideály na Františka se odkazujícího řádu minoritů, ovlivněné navíc jak intervencemi církevních autorit,³⁴²⁹ tak postupnou klerikalizací řádu,³⁴³⁰ a nepředstavující již proto striktně vzato ani ideály laického hnutí jako v samotných počátcích. Tím na tomto místě nemá být postulováno, že ideál Františkův a ideál františkánský musel být nutně v rozporu, je ovšem nesporné, že ideály hnutí procházely vývojem, přičemž v této práci hodlám z uvedených důvodů usilovat o rekonstrukci pouze ideálu samotného Františka z Assisi. Před tím, než k tomu však bude možné přistoupit, považuji za nezbytné analyzovat příčiny a proces Františkova rozhodnutí pro tento ideál.

Pro rekonstrukci Františkova ideálu jsou klíčové spisy samotného Františka, a to zvláště obě jeho dochované řehole a jeho *Odkaz*, u nichž se badatelé v zásadě shodují, že právě tyto dokumenty nejzřetelněji vyjevují Františkovy záměry.³⁴³¹ Všechny tři tyto prameny pocházejí z relativně pozdního období Františkova života. *Nepotvrzená řehole*, nejranější z klíčových spisů pro rekonstrukci Františkova ideálu, byla sepsána roku 1221, *Potvrzená řehole* roku 1223 a *Odkaz* roku 1226, těsně před Františkovým skolem. Františkovo autorství se zdá být nesporné.³⁴³² Všechny tři mimo jiné výslovně zmiňují Františkovo autorství a představují se jako přímá Františkova slova.³⁴³³ Ačkoli je teoreticky možné, že na řeholích se spolu s Františkem podíleli další řádoví bratři,³⁴³⁴ on sám se v *Odkazu* hlásil k plnému autorství přinejmenším *Potvrzené řehole*.³⁴³⁵

³⁴²⁸ BROOKE, Rosalind B. *Early Franciscan Government: Elias to Bonaventure*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959, s. 77.

³⁴²⁹ Srov. např. expresivně HEER, *Evropské duchovní dějiny*, s. 152.

³⁴³⁰ Započatou již během vedení Eliášem z Cortony, viz FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 88.

³⁴³¹ Srov. např. ESSER, Kajetan. *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder*. Leiden: Brill, 1966, s. 4 či LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 242.

³⁴³² Srov. již MOORMAN, John Richard Humpidge. *The Sources for the Life of S. Francis of Assisi*. Manchester: Manchester University Press, 1940, s. 13.

³⁴³³ Srov. RegNB 24 („přísně nařizují a přikazují já, bratr František...“); RegB 1 („Bratr František...“) a 12 („Konečně ukládám...“) a Test 1 („Pán dal mně, bratru Františkovi...“).

³⁴³⁴ Srov. MOORMAN, *The Sources for the Life of S. Francis of Assisi*, s. 51 a 56.

³⁴³⁵ Test 12.

Období od Františkova rozhodnutí pro „apoštolský“ ideál po návrat z Damietty zůstává dochovanými a s jistotou datovanými dokumenty z Františkova pera prakticky nepokryto: první řehole se nedochovala,³⁴³⁶ většina Františkových listů pravděpodobně vznikla na konci jeho života.³⁴³⁷ Nejisté jsou datace Františkových chval a modliteb.³⁴³⁸ Jen omezené svědectví o tehdejší Františkově ideálu nabízejí například *Pravidla pro život bratří v poustevnách* z let 1217 a 1221.³⁴³⁹ Naopak i rané spisy o Františkovi jsou v tomto ohledu dosti problematické, reflektují totiž spíše specifický (dle doby svého vzniku a osoby pisatele) ideál františkánský, nikoli přímo Františkův,³⁴⁴⁰ navíc jsou zpravidla dosti poplatné problematickému dalšímu vývoji řádu.³⁴⁴¹ Platí to i o obvykle za nejvěrohodnější považované, nejranější, Celanově hagiografii *Život první*. I tento spis totiž vznikl až po Františkově svatořečení a spíše než pokus o věrohodný životopis předkládá Františka jako takřka neopakovatelný svatý vzor, hodný však následování,³⁴⁴² více než historický tedy sleduje zájem teologický, určený již reflexí Františka i vývojem řádu po jeho smrti,³⁴⁴³ a to tím spíše, že jeho sepsání bylo podle textu podníceno přímo Řehořem IX.,³⁴⁴⁴ jenž Františka svatořečil, podle mého názoru nejen kvůli své účtě k němu, ale také pro perspektivnost františkánského řádu na poli soupeření církve s nonkonformními skupinami o „vlastnictví apoštolského ideálu“. Pozdější hagiografie pak ještě intenzivněji zdůrazňují Františkovu zázračnou a prorockou činnost.³⁴⁴⁵ Pro rekonstrukci Františkova ideálu je tak nutné se obrátit především k jeho vlastním spisům.

Příčiny a motivy rozhodnutí pro uskutečnění „apoštolského“ ideálu

Hagiografie se neshodují na popisu Františkova rozhodnutí pro celoživotní úsilí o naplnění „apoštolského“ ideálu, naopak z nich vyplývá více možností „zlomového bodu“, jenž k tomuto rozhodnutí vedl, včetně traumatické zkušenosti prohrané bitvy a zajetí v bídných podmínkách,³⁴⁴⁶ rozjímání před krucifixem v kostele svatého Damiána³⁴⁴⁷ či oslovení evangelijním textem o Ježíšově vyslání učedníků kázat z 10. kapitoly *Matoušova evangelia*.³⁴⁴⁸

³⁴³⁶ *Františkánské prameny*. Sv. 1. Řím: Křesťanská akademie, 1982, s. 7.

³⁴³⁷ Srov. např. *ibid.*, s. 45, 53 a 54.

³⁴³⁸ Srov. např. *ibid.*, s. 78.

³⁴³⁹ *Ibid.*, s. 32.

³⁴⁴⁰ MERLO, Grado Giovanni. Tra eremo e città: Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo. Assisi: Edizioni Porziuncola, 1991, s. 73.

³⁴⁴¹ Podrobněji viz např. ESSER, *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder*, s. 1-14.

³⁴⁴² VAUCHEZ, André. The Stigmata of St. Francis and Its Medieval Detractors. *Greyfriars Review* 13 (1999), s. 84.

³⁴⁴³ Jakkoli je cenný tím, že vznikl před začátkem rozkolu v řádu (LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 242).

³⁴⁴⁴ 1Cel, prolog 1.

³⁴⁴⁵ MICCOLI, *Francesco d'Assisi*, s. 242.

³⁴⁴⁶ Srov. 1Cel 1,2,3.

³⁴⁴⁷ Leg. maior 2 či Leg. minor 1,5.

³⁴⁴⁸ Srov. Leg. trium soc. 8,25. Srov. také např. ROSATI, Giancarlo. *Porciunkula, stále otevřená svatá brána*. In: RATZINGER, Joseph. *Odpustky z Assisi*. Bratislava: Serafin, 2006, s. 5.

Sám František ve svém *Odkazu* zmiňuje a velmi zdůrazňuje pouze setkání s malomocnými.³⁴⁴⁹ Domnívám se proto, že právě Františkovo setkání s malomocnými, jimiž prý dříve opovrhoval, jichž se měl cíleně stranit a jimž podle textu nyní „prokazoval skutky milosrdenství“, je třeba akceptovat jako výchozí a ústřední bod pro porozumění Františkovu rozhodnutí pro „apoštolský“ ideál.³⁴⁵⁰

Na první pohled se však již úvodní slova *Odkazu* zdají odporovat všem hagiografiím. František tvrdí, že zlomové setkání s malomocnými se událo, když ještě „vězel v hříších“. Teprve projevenou přívětivostí k nim podle svých slov „začal dělat pokání“. A až po této události „opustil svět“. Podle shodujícího se svědectví hagiografů však vykazoval projevy kajícího a svatosti již před střetnutím s malomocnými.³⁴⁵¹ Jakkoli pisatelé hagiografií nezřídka ve snaze o vyjevení dokonalé svatosti popisovaného obohacovali jeho život o rané náznaky a projevy pozdější svatosti, není pravděpodobné, že by veškerý popis zbožných projevů před setkáním s malomocnými byl naprostou fabulací. Františkova vlastní reflexe jeho konverze ovšem vyznívá velmi jednoznačně: právě událost s malomocnými byla zlomovým bodem, před nímž sám sebe hodnotil jako „vězího v hříších“ a po němž již „opustil svět“. Nezanedbatelnou zmínkou je také poukaz, že událost znamenala „radost pro duši i tělo“.³⁴⁵² Jakkoli se tedy František již před setkáním s malomocnými rozhodl pro chudobu a v kajícího se oddával askezi, zdá se, že alespoň jeho pozdější chápání bylo takové, že toto jeho počínání nebylo dosud dostatečné, nevedlo ke kýženému výsledku „radostného upokojení“. Augustine Thompson se domnívá, že z účasti v boji s Perugií a následného zajetí si František neodnesl jen zhoršený zdravotní stav fyzický, ale také psychický, tj. že pro něj událost byla natolik traumatická, že ztratil radost ze života, začal sám sebou opovrhoval a snad i díky pastorační péči místního biskupa se pokoušel řešit svou krizi „dobovými prostředky“ v duchu poustevnických ideálů. Opětovnou radost, „smíření“ měl nalézt právě až ve svém laskavém zacházení s malomocnými.³⁴⁵³ Jde sice o tezi lákavou, ale považuji ji za příliš spekulativní a

³⁴⁴⁹ „Pán dal mně, bratru Františkovi, abych takto začal dělat pokání: když jsem ještě vězel v hříších, zdálo se mi nesnesitelně hrozné, měl-li jsem se setkat s malomocnými. Proto sám Pán mě dovedl mezi ně a prokazoval jsem jim skutky milosrdenství. A když jsem od nich odcházel, pak to, co se mi zdálo hrozné, proměnilo se mi v radost pro duši i tělo. Potom jsem už dlouho neváhal a opustil jsem svět.“, Test 1 (citace v češtině zde i dále dle *Františkánské prameny*, zde s. 28).

³⁴⁵⁰ Tak také např. THOMPSON, *Francis of Assisi*, s. 16 či ROBSON, Michael J. P. *The writings of Francis*. In: ROBSON, Michael J. P. (ed.). *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 35.

³⁴⁵¹ Celanův *Život první* již předtím popisuje Františkovo poustevnické zřeknutí se světa a oddávání se modlitbám v jeskyni (1Cel 1,3,6), to, že jeho jedinou touhou již mělo být nebeské království (*ibid.* 1,3,7) či jak kněz, jemuž František nabízel peníze, „žasne nad neuvěřitelně rychlým obrácením“ (*ibid.* 1,4,9). Celanův *Život druhý* předkládá konverzi jako dokonanou již v průběhu pobytu ve vězení v Perugii (2Cel 1,1,4). Ještě před setkáním s malomocnými měl také podniknout pouť do Říma a pokládat se tam za jednoho z žebráků a „s radostí a s chutí s nimi“ jíst (*ibid.* 1,4,8). I *Legenda tří druhů*, v níž se i slova „od té chvíle sebou víc a víc pohrdal, až dospěl z Boží milosti k úplnému vítězství nad sebou“ (Leg. trium soc. 4,11), spojená se setkáním s malomocným, přímo odvolávají na Františkovo vyjádření v *Odkazu* (srov. *ibid.*, „jak v závěti svědčí“), vypisuje jeho kající a zbožné jednání před touto událostí (*ibid.* 3,7-10).

³⁴⁵² Test 1.

³⁴⁵³ THOMPSON, *Francis of Assisi*, s. 12-16.

opřenou jen o mnohdy z kontextu vytržené úryvky z jednotlivých hagiografií. Přesto se zdá tato teorie alespoň v hrubých rysech ubírat vzhledem ke slovům Františkova *Odkazu* správným směrem. Setkání s malomocnými pro Františka snad skutečně mohlo znamenat průlom v doposud jakoby bezcílném snažení v podobě asketických cvičení, zřeknutí se majetku a sebeumrtvování, ať už bylo toto úsilí projevem posttraumatické stresové poruchy, k čemuž se implicitně kloní Thompson,³⁴⁵⁴ nebo z neznámého důvodu intenzivně prožívaného pocitu viny, touhy po slávě „přesměrované“ jakýmsi vnějším impulsem na službu Kristu, jak vyznívá z *Legendy tří druhů*,³⁴⁵⁵ či – a to považuji za zdaleka nejpravděpodobnější – úsilí o dosažení osobní spásy, zažehnutého snad blízkostí smrti na bojišti či ve vězení v Perugii, čemuž ostatně odpovídají slova samotného Františka, identifikující kompletní zřeknutí se majetku jako „zadostiučinění“ za vlastní hříchy.³⁴⁵⁶ Vzhledem k Františkovu až fanatickému zdůrazňování chudoby jako základní a pro „apoštolský“ život nezbytné ctnosti,³⁴⁵⁷ není dost dobře možné, aby zpětně považoval předchozí oddání se chudobě za neprospěšné: dobrovolná chudoba mu byla „zadostiučiněním“ za hříchy, a tudíž potvrzením opravdovosti pokání, bez něhož není odpuštění, a tím pádem ani spasení.³⁴⁵⁸ Zároveň v dosavadních úvahách zcela chybí evangelijní text, sehrávající ve Františkově rozhodnutí očividně zásadní roli, jak je patrné například z toho, že když se František jal sepisovat řeholi svého nového společenství, výsledkem byl poprvé i podruhé text přeplněný biblickými, a zejména evangelijními citáty.³⁴⁵⁹ Zohledněním těchto aspektů docházím ke scénáři, podle kterého František pravděpodobně na základě perugijské zkušenosti (či z jiného obdobně intenzivního podnětu) shledal své dosavadní zaměření být marným³⁴⁶⁰ a rozhodl se oddat se úsilí po zajištění vlastní spásy. Jakožto vlastní pokání se zřekl své kariéry i bohatství a snad s přispěním pastorační rady místního biskupa³⁴⁶¹ se oddal uskutečňování poustevnického ideálu. Toto úsilí bylo intenzivní, ale do značné míry sebestředně orientované, jelikož výsledkem měl být zřejmě primárně osobní prospěch v podobě vlastní spásy, bez ohledu například na dopady na příbuzné – František, zdá se, toužil „sloužit Bohu“, neviděl však dosud jak.³⁴⁶² „Milosrdenství“ projevené vůči malomocným tak mohlo představovat zásadní zlom, přinášející zřejmě i jisté vnitřní „uspokojení“, pocit nalezeného

³⁴⁵⁴ *Ibid.*

³⁴⁵⁵ Srov. Leg. trium soc. 2,4-6.

³⁴⁵⁶ Viz FRANCISCUS ASSISIENSIS. *Epistola ad fideles* II 12.

³⁴⁵⁷ Srov. např. *idem. Salutatio Virtutum.*

³⁴⁵⁸ Srov. *idem. Epistola ad fideles* II 12. K odlišným interpretacím Františkova pojetí chudoby viz např. SCHULTZ, Daniel J. *Histories of the Present: Interpreting the Poverty of St. Francis.* In: COOK, William R. – FRANCO, Bradley R. (eds.). *The World of St. Francis of Assisi: Essays in Honor of William R. Cook.* Leiden: Brill, 2015, s. 176-192.

³⁴⁵⁹ Srov. MOORMAN, *The Sources for the Life of S. Francis of Assisi*, s. 38.

³⁴⁶⁰ Srov. 1Cel 2,3 a 4,8 či FRANCISCUS ASSISIENSIS. *Epistola ad fideles* II 11.

³⁴⁶¹ Srov. Leg. trium soc. 6,19 či 1Cel 13,32 („měl je ve zvláštní lásce“).

³⁴⁶² Srov. např. 1Cel 1,3,6.

smyslu a „Božího povolání“, tj. „radost duše i těla“,³⁴⁶³ pro svou orientaci na druhé, jež se od této chvíle až do odchodu do ústraní ke konci života zdá dominovat Františkovu působení.³⁴⁶⁴ Orientace na druhé, touha „projevovat milosrdenství“ ještě musela být smysluplně usměrněna, přičemž v tomto bodě již dává dobrý smysl rozhodný vliv evangelijního sdělení,³⁴⁶⁵ pochopeného jako pobídka k pastoračně-misijní aktivitě při zachování chudoby.

Jakkoli je třeba objektivně uznat, že předložená hypotéza je opět spekulativní, přičemž vzhledem k dochovaným pramenům je v tomto ohledu nutně spekulativní každý pokus o obsáhlejší rekonstrukci,³⁴⁶⁶ domnívám se, že nabízí smysluplné vysvětlení podílu všech klíčových podnětů a aspektů vedoucích k Františkovu rozhodnutí: dobrovolné chudoby, modlitebního rozjímání i askeze, Františkem zdůrazňovaného významu setkání s malomocnými, projevování „milosrdenství“ i důležitosti evangelia.

Samostatnou otázkou je, zda existoval vnější vliv, jenž by poskytl Františkovi vzor k jeho koncepci „apoštolského“ ideálu, mimo výše zmíněné, do značné míry vnitřní procesy. V prostředí Apeninského poloostrova by se primárně nabízelo zvažovat vliv poustevnického hnutí, humiliátů, patarie, katolických chudých Duranda z Osky či lombardských valdenských. Vazby Františkovy rodiny na jižní Francii, kam snad mohl s otcem cestovat za obchodem i Františkova záliba ve francouzštině³⁴⁶⁷ zároveň nabízejí možnost vlivu katarů či francouzských valdenských.³⁴⁶⁸ Za nepravděpodobný považuji vliv humiliátů a katolických chudých, jelikož by se příliš nabízelo, aby s nimi po svém – v takovém případě jimi významně ovlivněném – rozhodnutí navázal alespoň nějaké styky, či spíše se alespoň dočasně stal součástí těchto hnutí. Stejně tak si troufám vyloučit vliv katarských i valdenských, který by při Františkem mnohdy velmi intenzivním důrazu na poslušnost církevním autoritám takřka nutně musel vést k Františkovu primárnímu zaměření na získání příslušníků těchto hnutí, na jejich opětovné začlenění do katolické církve, zdá se však, že samotného Františka více lákala misie mezi

³⁴⁶³ Test 1.

³⁴⁶⁴ Srov. LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 244.

³⁴⁶⁵ Např. CUSATO, Michael F. *Francis and the Franciscan movement (1181/2-1226)*. In: ROBSON, Michael J. P. (ed.). *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 17-33 však moment Františkova vyslechnutí Mt 10 při svém popisu jeho života a obrácení zcela ignoruje.

³⁴⁶⁶ CLASEN, Sophronius. *Legenda Antiqua S. Francisci: Untersuchung über die nachbonaventurianischen Franziskusquellen, Legenda Trium Sociorum, Speculum Perfectionis, Actus B. Francisci et Sociorum Eius und verwandtes Schriftum*. Leiden: Brill, 1967 dovozuje, že žádná historická rekonstrukce Františkova života není možná, jelikož jsou všechny prameny příliš teologizující.

³⁴⁶⁷ THOMPSON, *Francis of Assisi*, s. 8. Srov. také „Uměl rovněž francouzsky, což byla *lingua franca* středověkých obchodníků“ (LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 243).

³⁴⁶⁸ Františkán Agostino Gemelli ve svém zamyšlení zas tvrdí, že „nesmíme zapomínat, že [František] strávil své mládí v kraji zamořeném bludaři, kteří kladli chudobu za hlavní jádro svých nauk a za kámen úrazu proti Římu. Napřed Milán a Lombardie, později Umbrie a Marky byly středisky Patarinů, a Piemont ohniskem Valdských. František znal dobře jejich zásady i zvyky.“ (GEMELLI, Agostino. *Františkánské poselství světu*. Praha: Ladislav Kuncíř, 1948, s. 21). Variantu vlivu valdenských a humiliátů připouští také LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 244.

Saracény.³⁴⁶⁹ Před „napravováním“ nonkonformistů upřednostňoval misii s výraznější „nadějí“ na mučednickou smrt.³⁴⁷⁰ Povědomí o „apoštolském“ ideálu bylo sice podle mého názoru na Apeninském poloostrově díky vývoji v předchozích dvou staletích dostatečně všeobecně rozšířené, za pravděpodobný však přesto považuji jistý vliv poustevnického hnutí,³⁴⁷¹ jehož ideálům alespoň zčásti odpovídá rané Františkovo úsilí i jeho počínání v letech těsně před smrtí. Když Hugh Lawrence zdůrazňuje, že „období Františkova života se časově v podstatě krylo s vrcholným obdobím tzv. italského poustevnického hnutí. A jako obchodní cestující mohl František jen stěží neslyšet o poustevnách na zalesněných svazích umbrijských a toskánských hor“, považuji to za opodstatněné. Domnívám se však, že je nutné doplnit, že – jak bylo patrné na základě předchozí rekonstrukce procesu Františkova rozhodnutí pro uskutečňování „apoštolského“ ideálu – samotný poustevnický ideál František svou zkušeností shledal být vlastně nevyhovujícím. Jím formovaný ideál si nevystačil s úsilím o dosažení vlastní spásy, ale na základě tohoto úsilí nutně zahrnoval horečnou aktivitu orientovanou na druhé, ztělesněnou následně péčí o nemocné a primárně misijní aktivitou, kterou si, zdá se, František přál orientovat především na nekřesťany, nikoli nonkonformní křesťany.

Ideál Františka z Assisi

Tomáš z Celana ve svém *Životě druhém* popsal, že František prý odmítal jít do Bologni, protože tam řádoví bratři měli dům. Měl jim přikázat, aby jej „neprodleně opustili“.³⁴⁷² Jindy měl František vlastnoručně začít bourat dům, který město Assisi nechalo postavit pro řádovou kapitolu, v domnění, že si jej vystavěli řádoví bratři, což jej „velmi bolelo“. Poroučel prý, „aby tento chudobě nepřátelský barák zbořili“.³⁴⁷³ Ve druhém popsaném případě se situace měla vyřešit prohlášením, že dům nepatří řádovým bratrům, ale městu,³⁴⁷⁴ v prvním měl zasáhnout sám ostijský kardinál, budoucí papež Řehoř IX., a opět dům prohlásit za majetek svůj, nikoli řádových bratrů.³⁴⁷⁵ Obě tyto podobné epizody mohou jasně ilustrovat, že František nebyl vždy zcela spokojen s vývojem řádu a s jeho naplňováním ideálů. Nejnapadnější je z tohoto ohledu svědectví jeho *Odkazu*, formulovaného zřetelně jako napomenutí či varování. František v něm

³⁴⁶⁹ K Františkovu vztahu k islámu viz např. ROUT, Paul. St Francis of Assisi and Islam: A Theological Perspective on a Christian-Muslim Encounter. *Al-Masq: Journal of the Medieval Mediterranean* 23/3 (2011), s. 205-215.

³⁴⁷⁰ Srov. „Pak po mučednictví jej žízeň schvátí a před sultánem káže bez obavy Krista i odkaz jeho svatosvatý.“ (DANTE ALIGHIERI. *Božská komedie*. Praha: Vyšehrad, 1952, s. 402.)

³⁴⁷¹ Pietro Messa ovšem doložil, že František měl možnost setkat se s konkrétními příklady asketického modelu života prostřednictvím liturgie, neboť např. portrét svatého Izáka byl začleněn do legendy o svatých syrských poustevnících přítomné v misále, jehož použití je v oblasti, kde František žil, ve 12. století doložené (MESSA, Pietro. *František z Assisi a patristická literatura*. Bratislava: Serafin, 2008, s. 213).

³⁴⁷² 2Cel 2,28,58.

³⁴⁷³ *Ibid.* 2,27,57.

³⁴⁷⁴ *Ibid.*

³⁴⁷⁵ *Ibid.* 2,28,58.

podrobně připomenul to, co těsně před svou smrtí považoval za stěžejní aspekty svého působení,³⁴⁷⁶ připojil několik napomenutí vůči očividně velmi akutně pocíťovaným hrozbám³⁴⁷⁷ a pokusil se vahou své autority osoby zakladatele, vahou své přímluvné moci u Boha i argumentem, že tato jeho slova jsou v naprostém souladu se závaznou řeholí, pomocí svého *Odkazu* zamezit dalšímu nežádoucímu vývoji.³⁴⁷⁸ Řád se skutečně vyvíjel. V polovině 13. století – jen několik desítek let po Františkově smrti – při sobě františkáni podle dobového pochvalného svědectví běžně mívali několik svazků knih, stavěli školy, kláštery i honosné kostely,³⁴⁷⁹ přitom se nadále věnovali kázání, zároveň ale také disputacím a teologii.³⁴⁸⁰ Řád se klerikalizoval, urbanizoval,³⁴⁸¹ proměňoval, řeholní bratři záhy zastávali pozice biskupů i kardinálů.³⁴⁸² Ze slov Františkova *Odkazu* i z příhod uváděných Celanem je ovšem zřejmé, že se začal proměňovat již v průběhu Františkova života, a to nikoli ve všech ohledech Františkovi přesně „po chuti“. Vyhroceně tuto skutečnost formuluje například Steven J. McMichael: „Ještě před Františkovou smrtí se jeho následovníci jeho vlastního ideálu evangelijního způsobu života zpronevěřili. Bez možnosti přímo vést řád, kterou měl ve ‚zlatém věku‘, a vzhledem ke ztrátě směřující síly řehole nebyla Františkova vize... úspěšně předána dalším generacím mnichů. S klerikalizací, uzavřením do konventů, urbanizací a silným vlivem okolních náboženských skupin byla ztracena Františkova touha dodržovat evangelium jako putovní skupina žebravých mnichů žijících ve světě jako poutníci a cizinci.“³⁴⁸³ Pokud však docházelo k vývoji, který František nesledoval s nadšením, nabízí se otázka, co bylo skutečně jeho osobním ideálem.

Františkův vlastní ideál je možné rekonstruovat jedině na základě jeho vlastních spisů, vyloženě se pak k tomuto účelu nabízejí dvě dochované řehole a Františkův *Odkaz*. Již při letmém pohledu na tyto texty je ale patrné, že jakkoli v mnoha ohledech zůstává sdělení shodné či obdobné, vyskytují se mezi texty též nezanedbatelné rozdíly. Vzhledem k tomu, že František byl po dopsání *Nepotvrzené řehole* nucen k přepracování a vytvoření *Potvrzené řehole*, je nabíledni, že pozdější text představoval jistou korekci. I za předpokladu, že bychom došli k závěru, že *Potvrzená řehole* je kvalitnější či vyváženější, nelze než spatřovat vlastnější

³⁴⁷⁶ Test 1-6. František „opakuje a shrnuje základní linii svého životního rozhodnutí a příklad své životní zkušenosti.“ (MICCOLI, *Francesco d'Assisi*, s. 43).

³⁴⁷⁷ Test 5.7-10.

³⁴⁷⁸ *Ibid.* 11-13.

³⁴⁷⁹ K problematice františkánské architektury podrobněji viz SUNDT, Richard A. The Architectural Constitutions of the Franciscan Order: Thirteenth and Fourteenth Centuries. *Notes in the History of Art* 38 (2019), s. 65-76.

³⁴⁸⁰ MATTHEUS PARISIENSIS. *Historia Anglorum*, ad anno 1207.

³⁴⁸¹ Podrobně se tématu urbanizace Řádu menších bratří věnuje RÖHRKASTEN, Jens. *The early Franciscans and the towns and cities*. In: ROBSON, Michael J. P. (ed.). *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 178-192.

³⁴⁸² Srov. BURR, David. *The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2001, s. 5.

³⁴⁸³ McMICHAEL, *Francis and the encounter with the sultan*, s. 140.

Františkovo vyjádření v té dřívější.³⁴⁸⁴ Debatu o vztahu mezi *Nepotvrzenou* a *Potvrzenou řeholí* otevřel a do značné míry i přes svá někdy snad až zbytečně vyhrocená vyjádření definoval Paul Sabatier, postulující, že došlo k degradaci Františkova ideálu a k opuštění zřetele na apoštolský život.³⁴⁸⁵ Zejména františkánští badatelé se pochopitelně vůči tomuto postoji opakovaně vymezovali, například tvrzením, že změny mezi řeholemi byly nápomocné, protože je výsledkem v podobě *Potvrzené řehole* jasnější a ještě důrazněji vyzdvihující apoštolské poslání řádu.³⁴⁸⁶ Mým záměrem zde není vstupovat do diskuze o tom, zda byly změny kvalitativním posunem, nebo degradací, nýbrž rekonstrukce takřikajíc maximalistického Františkova ideálu, k čemuž považuji za potřebné nejprve provést komparaci zmiňovaných tří textů.

Na první pohled nápadnou odlišností *Nepotvrzené řehole* je množství v ní obsažených biblických citátů. Velmi často se jedná o eticky nejradikálnější novozákonní výroky.³⁴⁸⁷ Ilustrativní je v tomto ohledu hned první kapitola, obsahující jakési shrnutí smyslu řehole a způsobu života bratří za použití těchto evangelijních citátů: „Chceš-li být dokonalý, jdi, prodej co ti patří a dej chudým a budeš mít poklad v nebi; pak přijď a následuj mne.“³⁴⁸⁸ „Kdo chce přijít za mnou, zapři sám sebe, vezmi svůj kříž a následuj mne.“³⁴⁸⁹ „Přichází-li kdo ke mně a nemá v nenávisti svého otce a matku, svou ženu a děti, své bratry a sestry, ano i sám sebe, nemůže být mým učedníkem.“³⁴⁹⁰ „A každý, kdo opustil domy nebo bratry nebo sestry nebo otce nebo matku nebo děti nebo pole pro jméno mé, stokrát víc dostane a bude mít podíl na věčném životě.“³⁴⁹¹ Z těchto citátů, uvedených v *Nepotvrzené řeholi* na čelním místě, se v *Potvrzené řeholi* objevuje pouze část jednoho: „ať mu řekne slova svatého evangelia, aby šel, prodal všechno, co má a snažil se to rozdat chudým.“³⁴⁹² V obou řeholích následuje možnost úlevy z tohoto příkazu, v *Nepotvrzené řeholi* v podobě možnosti majetek pouze opustit, ale nerozdat chudým,³⁴⁹³ v *Potvrzené řeholi* podrobněji nevysvětleným konstatováním: „Kdyby mu to nebylo možné, stačí mu dobrá vůle.“³⁴⁹⁴ V kontrastu k těmto úlevám zaznívá v *Odkazu*: „A ti, kdo přicházeli přijmout tento život, rozdávali všechno, co měli, chudým.“³⁴⁹⁵ Jinou variantu jako by *Odkaz* ani nepřipouštěl – František jakožto autor obou řeholí pochopitelně

³⁴⁸⁴ Viz také např. IRIARTE, Lazaro. *Franciscan History: The Orders of St. Francis of Assisi*. Chicago, IL: Franciscan Herald Press, 1982, s. 22.

³⁴⁸⁵ SABATIER, *Life of St. Francis of Assisi*, s. 345.

³⁴⁸⁶ IRIARTE, *Franciscan History*, s. 23.

³⁴⁸⁷ Podrobněji viz GODET-CALOGERAS, Jean François. Evangelical Radicalism in the Writings of Francis and Clare of Assisi. *Franciscan Studies* 64 (2006), s. 103-121.

³⁴⁸⁸ Mt 19:21.

³⁴⁸⁹ Mt 16:24.

³⁴⁹⁰ Lk 14:26.

³⁴⁹¹ Mt 19:29.

³⁴⁹² RegB 2.

³⁴⁹³ RegNB 2.

³⁴⁹⁴ RegB 2.

³⁴⁹⁵ Test 4.

musel vědět o možných úlevách, ve svém závěrečném napomenutí však předkládá autoritativně příklad sebe a prvních řádových bratří, kteří podle umírajícího Františka řečeno textem *Nepotvrzené řehole* mohli rozdat všechnen majetek „podle ducha bez překážek“ a v radosti.³⁴⁹⁶

Další odlišnost, které je možné si povšimnout, spočívá v oblečení, daném novicům: podle obou řeholí „dva hábity bez kapuce, pásek, kalhoty a kaparon až po pás“,³⁴⁹⁷ text *Potvrzené řehole* však umožňuje v případě rozhodnutí autority přesněji nevymezenou změnu tohoto pravidla slovy „leda že by ministr někdy podle Boží vůle uznal za dobré něco jiného“.³⁴⁹⁸ Po skončení zkušebního roku noviciátu a přijetí jedince do řádu má mít podle *Nepotvrzené řehole* „jen jeden hábit s kapucí, a pokud by bylo třeba, druhý bez kapuce, potom pásek a kalhoty“,³⁴⁹⁹ zatímco podle *Potvrzené řehole* „ať mají jeden hábit s kapucí a druhý bez kapuce, pokud by ho chtěli. Kdo to potřebují, mohou nosit obuv.“³⁵⁰⁰ Opětovné, byť drobné uvolnění mezi řeholemi stojí opět v kontrastu ke sdělení *Odkazu*: „A ti, kdo přicházeli přijmout tento život... spokojili se jediným hábitem – když chtěli, tak si ho uvnitř i vně zesílili záplatami – s páskem a kalhotami; a to nám stačilo.“³⁵⁰¹ František v *Odkazu* nostalgicky připomíná snad s odstupem poněkud idealizovaný dřívější stav, který charakterizuje jako původní jednoduchost a radostně akceptovanou striktnost observance: na existenci institutu noviciátu si František v počátcích svého řádu „nevzpomíná“, kdo se chtěl připojit, připojil se prý rovnou³⁵⁰² a se vším všudy; a oproti postupným ústupkům měli mít shodně všichni jen jediný hábit.

Již z dosud uvedených příkladů je patrný vzorec, který by bylo možné potvrdit komparací další odlišností. Zatímco *Potvrzená řehole* je z hlediska přísnosti observance drobným uvolněním *Nepotvrzené řehole*, dávajícím především větší „manévrovací prostor“ autoritám, Františkův vrcholný ideál není zcela doslovně zachycen ani v *Nepotvrzené řeholi*, i ta z něj, zdá se, umožňuje dílčí drobné ústupky. Primárním zdrojem pro rekonstrukci Františkova ideálu tak je jeho *Odkaz*, věnující se však dosti omezenému spektru témat. Zdá se pravděpodobné, že se v něm František vyjádřil pouze k záležitostem, ve kterých vnímal hrozbu přílišného rozvolnění, respektive vzdálení se jeho ideálu.

Odkaz, předkládající v části svého textu vlastně Františkův vyzrálý a zároveň snad již jistou mírou nostalgické idealizace ovlivněný „ideální ideál“, nabízí obraz naprosté prostoty,

³⁴⁹⁶ Srov. *ibid.* Využitý citát z *Nepotvrzené řehole* viz RegNB 2.

³⁴⁹⁷ RegNB 2 a RegB 2.

³⁴⁹⁸ *Ibid.*

³⁴⁹⁹ RegNB 2.

³⁵⁰⁰ RegB 2.

³⁵⁰¹ Test 4.

³⁵⁰² Tak také např. BREITENSTEIN, Mirko. Im Blick der Anderen, oder: Ist Charisma erlernbar? Aspekte zum Franziskanertum der zweiten Generation. In: ANDENNA, Giancarlo – BREITENSTEIN, Mirko – MELVILLE, Gert (eds.). *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter: Akten des 3. Internationalen Kongresses des „Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordengeschichte“*. Münster: LIT, 2005, s. 388.

dobrovolné oddanosti bez ústupků a kompromisů, radostného uskutečňování zvoleného způsobu života: bez vzdělání, bez jakéhokoli majetku, v podřízenosti „všem“, v poslušnosti klerikům, v modlitbách a vděčnosti Bohu, v účasti na kněžskými prováděné liturgii, věnující se manuální práci. Zcela pominuto například zůstává téma misie, vzhledem k opakovaným snahám o misijní cestu k Saracénům očividně alespoň dříve Františkovi velmi blízké. Vysvětlení je možné dvojí: buď František nepocíťoval potřebu v tomto ohledu řádové bratry upomínat vzhledem ke skutečnosti, že v otázce misijního působení řád nezahlédl,³⁵⁰³ nebo se Františkovy priority s blížící se smrtí a s odchodem do ústraní také poněkud proměnily, opět směrem k zájmu primárně o vlastní spásu, což je varianta, ke které se osobně přikláním, jelikož se výpověď *Odkazu* zdá být až příliš ucelená na to, aby v ní chyběl aspekt, jemuž by byl přikládán obdobný význam jako dobrovolné chudobě. Ostatně, jistým potvrzením je v tomto ohledu i *Malý odkaz*, požadující od řádových bratří vzájemnou lásku, striktní dobrovolnou a radostnou chudobu a poslušnost církevním autoritám. Zdá se, že ideál horečnaté aktivity za hranicemi křesťanského světa u samotného Františka těsně před smrtí ustoupil nostalgii prodchnutému ideálu křesťanského společenství, dobrovolně a radostně plně oddaného společnému způsobu života v chudobě a poslušnosti.

František, Valdés a papežské schválení

František z Assisi se v některých ohledech natolik podobá Valdésovi,³⁵⁰⁴ že se domnívám, že je pro identifikaci specifík Františkova ideálu nezbytné provést komparaci jeho osoby s Valdésem, a to zároveň se zřetelem na papežské schválení, jež se Valdésovi nedostalo, zatímco Františkovi ano. Výchozí podobnosti jsou nabíledni: Valdés byl bohatý kupec, František synem bohatého obchodníka se zřejmým výhledem na kvalitní kupeckou kariéru; oba se však bohatství zřekli, rozhodli pro dobrovolnou chudobu, založili početné hnutí věnující se mimo jiné intenzivnímu šíření víry, jehož normou měla být doslovně chápána evangelia bez kompromisů. Oba také usilovali o papežské povolení, oběma se dostalo audience.

Zásadním výsledným rozdílem je, že valdenští „se ocitli“ mimo hranice katolické církve, zatímco řád Františkův nikoli, což lze jednoduše vysvětlit tím, že zatímco Valdés a jeho hnutí nadřadili věrnost svého chápání apoštolského ideálu rozhodnutí církevních autorit, a v důsledku tak byli exkomunikováni, František z Assisi byl otevřený ke korekci: jestliže v případě

³⁵⁰³ Podrobněji k františkánským misijním aktivitám viz např. DANIEL, E. Randolph. *Franciscan missions*. In: ROBSON, Michael J. P. (ed.). *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 240-257. Misijní aktivita se stala charakteristikou řádu, na konci 14. století minorité působili v Etiopii, Indii, Persii, Sýrii, Svaté zemi, Arábii, Egyptě, Maroku či Číně, viz ROBSON, Michael. *The Franciscans in the Middle Ages*. Woodbridge: The Boydell Press, 2006, s. 4.

³⁵⁰⁴ Jak si všímá kupříkladu také MARTHALER, Forerunners of the Franciscans.

samotného obsahu vlastních ideálů, o jejichž božské inspirovanosti byl přesvědčen,³⁵⁰⁵ jen částečně (z *Odkazu* je patrné, že striktní chudobu bez kompromisů považoval za ideál až do smrti), pak ve zvoleném způsobu jejich provádění v rámci vznikajícího řádu naopak značně.³⁵⁰⁶ V porovnání s Valdéssem je tento fakt názorně zřejmý například z toho, že dokonce na sklonku svého života, kdy již bylo jeho postavení dosti odlišné a mohl by si snad dovolit větší smělost, napsal: „A i kdybych měl moudrost jako Šalamoun a setkal se s prostičkými světskými kněžími na jejich farnostech, nebudu kázat proti jejich vůli.“³⁵⁰⁷ Z tohoto výroku se zdá být pravděpodobné, že původní papežské přitakání Františkovu způsobu života nebylo radikálně odlišné od prvotní papežské reakce na Valdése,³⁵⁰⁸ tj. že souhlas s kazatelskou praxí byl podmíněn souhlasem lokálních kněží, respektive přinejmenším později doplněn o podmínku nekázat tam, kde s tím místní biskup výslovně nesouhlasí.³⁵⁰⁹ Jistě lze vzhledem k dalšímu průběhu spekulovat, že zatímco Valdés se v tomto ohledu setkal s neochotou lokálního kléru, a papežský „souhlas“ tak byl efektivně zákazem, František alespoň povětšinou na odpor nenarážel. Přesto je z Františkovy formulace v *Odkazu* podle mého názoru jasně patrná jeho ochota přizpůsobit se podmínkám a omezením stanoveným církevními autoritami, jež Valdésovi chyběla. Zároveň je však vhodné podotknout, že kazatelská a misijní činnost se nezdá být tak nezbytnou a nedílnou součástí Františkova pojetí ideálu, jako pojetí Valdésova.³⁵¹⁰

Jak je patrné z předchozí kapitoly, o valdenských již na přelomu století, a tudíž podle všeho i v okamžiku Valdésovy smrti, platí, že se jejich ústředním „článkem víry“ stalo úsilí o absolutní poslušnost Písmu v jakémsi předjímání pozdějšího principu *sola scriptura*, tj. tak, že odvrhnuť mělo být nejen vše jednoznačně Písmu odporující, ale také ideálně vše Písmem nepotvrzené, přičemž přetrvávaly důrazy na dobrovolnou chudobu a misijní činnost, přece jen však poněkud upozaděné za primární poslušnost Písmu, jelikož vnímané jako od ní odvislé. V případě Františka z Assisi můžeme pozorovat značnou úctu k Božímu slovu, zejména evangelium, zvláště z jeho posledních slov je však patrné, že poslušnost Božímu slovu v jeho chápání nesměla být v rozporu s poslušností církevním autoritám.³⁵¹¹ Z předchozího oddílu je zřejmé, že primát ve Františkově ideálu i těsně před smrtí očividně držela chudoba, doplněná srovnatelně zdůrazňovanou poslušností autoritám, naopak poněkud upozaděná se zdá být prvek

³⁵⁰⁵ Srov. zejm. Test 4.

³⁵⁰⁶ Srov. např. RegNB 2 („jak nařídil pan papež“). Podrobněji viz pododdíl „Řízená asimilace“ v této kapitole.

³⁵⁰⁷ Test 3.

³⁵⁰⁸ *Chronicon universale anonimi Laudunensis*, ad anno 1179.

³⁵⁰⁹ RegB 9.

³⁵¹⁰ Dokladem tohoto tvrzení je zanedbatelné věnování se tomuto tématu ve Františkových vlastních spisech. Ve Františkových listech je prakticky nepřítomné, stejně tak v *Malém odkazu*, v *Odkaze* pak jsou přítomné spíše poznámky kazatelství upozadující (Test 3 a 8).

³⁵¹¹ Srov. zejm. *ibid.* 3.

misijní. Objektivně vzato byla ve výsledném Františkově konceptu poslušnost Božímu slovu podřízena poslušnosti církevním autoritám, jelikož jejich interpretace Božího slova byla přijata jako normativní.³⁵¹²

Některá Františkova vyjádření, včetně těch v *Odkazu*, byla v minulosti vykládána jako projev nespokojenosti se zásahy církevních autorit a projev touhy po svobodě od jejich vměšování.³⁵¹³ I Františkova slova vybízející k poslušnosti a úctě se zdají nést stopy určitého pocitu křivdy.³⁵¹⁴ Pokud by František pocíťoval zásahy církevních autorit jako vždy nápomocné, odstraňující nedostatky jeho pojetí a vylepšující celý jeho koncept ideálu i řádu, těžko by tak procítěně a osobně psal o tom, že bude podřízen kněžím, „i kdyby mě pronásledovali“ a podobně. Tento opodstatněný dojem z Františkových slov, umocněný jeho snahou prosazené rozvolnění alespoň částečně zastavit,³⁵¹⁵ ovšem podle mého názoru nesmíme zcela nadřadit nad jejich očividné sdělení, jímž je důsledné varování, aby řádoví bratři zachovali poslušnost církvi „za každou cenu“. Z Františkova *Odkazu* můžeme dojít k závěru, že celoživotní Františkovy peripetie s církevními autoritami jej vedly na jednu stranu k nezanedbatelnému zklamání a zřejmě i jakémusi pocitu křivdy, že se jeho pojetí nedostalo jejich nekritičtějšího přijetí bez touhy po rozvolňujících úpravách,³⁵¹⁶ na druhou stranu k radikálnímu zdůraznění poslušnosti církevním autoritám, postavené v důsledku na roveň samotné chudobě jako druhý esenciální princip řádu. Dokladem nejsou jen expresivní vyjádření *Odkazu*, ale také prakticky rovnocenný prostor věnovaný v *Odkazu* tématu poslušnosti a chudoby a v neposlední řadě též přítomnost obou těchto principů v triádě kondenzovaného Františkova shrnutí celého vlastní poselství v krátkém textu *Malého odkazu*.³⁵¹⁷

Na předešlých řádcích jsem v případě Valdése záměrně užíval spojení „poslušnost Písmu“, zatímco u Františka „poslušnost Božímu slovu“. Domnívám se totiž, že právě v této – tímto velmi zjednodušeným způsobem zvýrazněné – distinkci spočívá jeden z klíčových důvodů pro výsledný rozdíl mezi Františkem, (opět pro názornost rozdílu zjednodušeně vyjádřeno) „věrným katolické církvi za každou cenu“, a Valdésem, „věrným Písmu za každou cenu“. Oba svorně tvrdili, že touží po životě přesně podle evangelia a striktně podle Božího

³⁵¹² Srov. *ibid.*

³⁵¹³ SABATIER, *Life of St. Francis of Assisi*, s. 68.

³⁵¹⁴ „Potom mi dal Pán takovou věrnost ke kněžím, kteří žijí, jak to ukládá svatá římská církev a to pro jejich svěcení, že i kdyby mě pronásledovali, budu se na ně obracet. A i kdybych měl moudrost jako Šalamoun a setkal se s prostičkými světskými kněžími na jejich farnostech, nebudu kázat proti jejich vůli. A budu mít k nim a ke všem ostatním úctu, budu je mít rád a prokazovat jim čest jako svým pánům. A nebudu se starat o jejich hříchy, protože oni jsou mými pány a jejich prostřednictvím poznávám Božího Syna; na tomto světě totiž vidím svými očima z nejvyššího Božího Syna jen jeho nejsvětější Tělo a Krev, které oni zpřítomňují a jen oni podávají druhým... A máme si vážit a prokazovat čest teologům a těm, kdo nám slouží nejsvětějšími slovy Božími, protože nám dávají ducha a život.“ (Test 3).

³⁵¹⁵ Srov. Test.

³⁵¹⁶ Srov. HEER, *Evropské duchovní dějiny*, s. 152.

³⁵¹⁷ Srov. TestSen.

slova. Valdés a jeho následovníci však očividně Boží slovo ztotožňovali primárně s Písmem,³⁵¹⁸ zatímco František kategorii Božího slova na Písmo takto striktně neomezoval, významnou roli v jeho pojetí totiž zřejmě hrály četné vize, sny³⁵¹⁹ a teze považované jím za Boží slovo sdělené jemu osobně.³⁵²⁰ Tento rozdíl se zdá být inherentní jejich konceptům od samotného počátku, od jejich prvotního rozhodnutí pro naplňování „apoštolského“ ideálu. Valdés si obstaral překlad evangelií do sobě srozumitelného jazyka³⁵²¹ a poněkud nepoeticky formulováno z něj prostě a jednoduše vyčetl, „co má dělat“. Františkovo rozhodnutí mělo být připraveno a provázeno vizemi a zjeveními a z popisů v hagiografiích se zdá být zřejmé sdělení, že bez nich by k rozhodnutí pro nápodobu evangeliijního textu nedospěl.³⁵²² Četná vidění, prorocké vize, sny a zjevení představují pochopitelně tradiční součást hagiografií, a značná skepse k těmto popisům je proto jistě na místě. Přesto si troufám tvrdit, že jisté mystické zaměření je u Františka velmi pravděpodobné,³⁵²³ ostatně, božskou inspirovanost svých rozhodnutí a pokynů sám postuloval³⁵²⁴ a pokoušel se pro ni i do budoucna vytvořit prostor ve svém řádu.³⁵²⁵ Proto se i přes kritický přístup k hagiografiím o Františkovi domnívám, že můžeme předpokládat, že František míval jakési vize.³⁵²⁶ Osmělím se zde dovést tuto argumentační linii do důsledku, jakkoli jsem si plně vědom, že následující slova již představují čistou spekulaci. Zatímco u valdenských se Písmo stalo normou, podle které má být doslovně posuzována veškerá věrouka i církevní praxe, v případě Františka zřejmě k tomuto výsledku nedošlo, jelikož nebyl pocíťován jako potřebný. Mezi autoritou Božího slova v Písmu a Božího slova osobního zjevení, zdá se, nevnímal kvalitativní rozdíl, nic nenasvědčuje Františkově potřebě osobní zjevení nějakým způsobem verifikovat Písmem, obojí bylo považováno za plnohodnotné Boží slovo, a tudíž za pravdu. Inspirovanost František očividně přiznával kněžím obecně, „automaticky“ na základě svěcení,³⁵²⁷ a tím spíše pochopitelně papeži. Pokud tedy církev něco zastávala a hlásala, předpokládal pravděpodobně, že tak tomu je na základě zjeveného Božího slova. Mezi jedním a druhým Božím slovem však pochopitelně z jeho pohledu nemohl být

³⁵¹⁸ Srov. např. *Rescriptum Heresiarcharum Lombardie ad Pauperes de Lugduno, qui sunt in Alemania* 19-21.

³⁵¹⁹ Srov. např. 1Cel 1,2,5; 1,11,26; 1,18,47-48 či 2Cel 2,64,98.

³⁵²⁰ Srov. např. Test 4 či 1Cel 1,3,7.

³⁵²¹ STEPHANUS DE BORBONE. *De septem donis Spiritus Sancti* 4,7,342.

³⁵²² Viz např. 2Cel 1,2,6 či Leg. trium soc. 2,5-6.

³⁵²³ Tak také např. PETRY, Ray C. *Late Medieval Mysticism*. Louisville, KY: The Westminster Press, 1957, s. 116-119, srov. také BIAŁOUS, Mirosław. Mistyka św. Serafina z Sarowa i św. Franciszka z Asyżu. *Elpis* 17 (2015), s. 87-91.

³⁵²⁴ Srov. např. Test 4 a 6.

³⁵²⁵ Srov. např. „Bude-li někdo chtít přijmout z Božího vnuknutí tento život...“ (RegNB 2); „pokud to poznají jako Boží vůli“ (*ibid.* 16).

³⁵²⁶ O jaké vize se jednalo a jakého původu byly, to jsou na základě dochovaných pramenů neřešitelné otázky, jakkoli lze spekulovat, že Františkův nedobrá zdravotní stav (podrobněji viz TREMBINSKI, Donna. An Infirm Man: Reading Francis of Assisi's Retirement in the Context of Canon Law. In: BUTLER, Sara M. – TURNER, Wendy J. [eds.]. *Medicine and the Law in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 2014, s. 269-287) ve spojení s asketickými cvičeními, včetně dlouhých postů a sebeumrtvování (viz např. FRANCISCUS ASSISIENSIS. *Epistola ad fideles* II 6, srov. také např. 2Cel 1,14,21), se zdá být nejvíce se nabízející příčinou.

³⁵²⁷ Test 3.

rozpor, nehledě na případné zdání. Jestliže však rozpor „nebyl“, protože „být nemohl“, nemělo žádný smysl jedno (Písmo) či druhé (církvní učení a tradici) „Boží slovo“ jakkoli zpochybňovat. Zatímco touha po striktní věrnosti Písmu valdenské nutně vedla k přehodnocení podstatné části věrouky, Františkova touha po striktní věrnosti Božímu slovu nepřinesla potřebu žádný bod církvvní věrouky zpochybňovat a zavržovat.

Františkova poslušnost církvním autoritám a Valdésova „nepotřeba“ poslušnosti vyvěrala dále podle mého mínění ze zkušenosti. Nikoli ze samotného schválení či zamítnutí ze strany papeže, ale ze zkušenosti související opět přímo s vlastní konverzí k „apoštolskému“ životu. Zatímco Valdés k ní, zdá se, dospěl do značné míry sám, na základě vlastní četby Písma, při které se další vnější vlivy zdají být spíše druhotné, František zřejmě intenzivně pociťoval, že bez duchovního vedení kleriky by ke kýženému cíli nedospěl. Nejzávažnější doklad této teze spatřuji v jeho vlastních slovech v *Odkazu*: „A když mi pak dal Pán na starost bratry, nikdo mi neukazoval, co mám dělat, ale sám Nejvyšší mi zjevil, že mám žít podle svatého evangelia.“³⁵²⁸ Úvodní „a pak“ (*et postquam*) této citované pasáže podle mého názoru zřetelně implikuje, že před vytčeným mezníkem v podobě prvních následovníků byl naopak František na tom, že mu někdo „ukázal, co má dělat“, závislý, jelikož tato slova (*et postquam...*) se nacházejí bezprostředně za pasáží zakončenou slovy: „A máme si vážit a prokazovat čest teologům a těm, kdo nám slouží nejsvětějšími slovy Božími, protože nám dávají ducha a život.“³⁵²⁹ Zatímco Františkovo vedení řádu bylo podle *Odkazu* přímo Bohem inspirované, „ducha a život“ i František, zdá se text naznačovat, získal díky vedení kleriků. Ostatně, i vědomé *imitatio Christi* či obnova „apoštolského“ ideálu nastala u Františka zřejmě až druhotně a nic z Františkových spisů či Celanova *Života prvního* nenasvědčuje, že by dříve detailněji znal Písmo.³⁵³⁰ Na základě svědectví hagiografií můžeme předpokládat, že zásadní roli pro Františka sehrál například místní biskup v jeho rodném Assisi, snad tudíž prvotní inspirátor Františkovy askeze, zřeknutí se majetku a dalších kajících aktů.³⁵³¹ Pokud se však František skutečně zpětně domníval, že bez pomoci kněží by nezískal „ducha a život“, pak je pochopitelné, že jeho striktní trvání na poslušnosti církvním autoritám nebylo odvozené jen od skutečnosti, že papež jeho koncept schválil, ale představovalo skutečně základní součást jeho ideálu, nezpochybnitelnou ani pravděpodobnou nespokojenost s dílčími rozhodnutími církvních autorit. Jakkoli jsem si pochopitelně vědom toho, že tato má úvaha není objektivně dokazatelná, troufám si ji

³⁵²⁸ *Ibid.* 4.

³⁵²⁹ *Ibid.* 3.

³⁵³⁰ Naopak, Bonaventura píše, že se František v Písmu zdokonalil až později, viz BONAVENTURA BAGNOREGIS. *Epistola de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum* 10. Je ovšem nutné podotknout, že základní znalost Písma, zvláště evangelijních příběhů, byla zřejmě rozšířenější, než se obvykle předpokládá, srov. ROST, Hans. *Die Bibel im Mittelalter: Beiträge zur Geschichte und Bibliographie der Bibel*. Augsburg: M. Seitz, 1939, s. 65.

³⁵³¹ Tak také THOMPSON, *Francis of Assisi*, s. 13.

považovat za pravděpodobnou a „zapadající“ do celkového obrazu, který vykreslují dochované prameny.

Pokud ovšem Inocenc III. takovéto Františkovo odhodlání k poslušnosti církevním autoritám odhalil, musel být tento aspekt Františkova ideálu jednou z příčin pro obdržení papežského schválení. Druhou zásadní příčinu pak spatřuji v Inocencově snaze o církevní reformu, o sjednocení církve a o její obranu před nonkonformními skupinami. V době papežského schválení Františkova řádu byli valdenští i kataři takřkajíc na vrcholu svých sil³⁵³² a katolické kázání, na něž drželi monopol biskupové, dalece neuspokojovalo dobovou „poptávku“.³⁵³³ Evidentně charismatická postava Františka z Assisi hrozila v případě rozchodu s katolickou církví další obdobnou pohromou, za jakou byla považována hnutí valdenských či katarů. Naopak v případě, že by se František ukázal být korigovatelným a relativně poddajným, mohl se snad již papež Inocenc nadít, že katolická církev i na poli zachovávání „apoštolského“ ideálu „přejde do protiofenzívy“, jak se zdá zpětně projektovat slavný Inocencův sen.³⁵³⁴



Františkův křesťanský ideál považuji za rozvinutí ideálu poustevnického, transformovaného především na základě zkušenosti s malomocnými z „dovnitř“ orientovaného konceptu na koncept orientovaný „na druhé“. František z poustevnictví přejal aspekt dobrovolné chudoby, domýšlel jej však do nového extrému, kdy zřeknutí se veškerého majetku považoval za jediné věrohodné „zadostiučinění“ za vlastní hříchy, bez něhož není naděje na odpuštění, a tudíž ani na spasení. Dobrovolná chudoba proto musela být absolutní, aby pokání nebylo neúplné či nedostatečné. V tomto soteriologickém chápání spočívá příčina jejího „kultu“ u Františka, naprostá chudoba mu totiž představovala *via salutis*. Proto oproti ostatním aspektům jeho pojetí ideálu nepřipadalo do úvahy, aby byla jakkoli kompromitována, proto František tak těžce nesl sebemenší zmírnění požadavků striktní chudoby ve svém řádu.

Vedle dobrovolné chudoby František z poustevnického ideálu přejal také pozůstatky doslovného chápání zřeknutí se světa, který uskutečňoval častými „útěky“ do samoty. Mimo skutečnost, že povědomí o ideálnosti „apoštolského“ života v podobě dobrovolné chudoby a

³⁵³² Srov. např. LANSING, *Power & Purity*, s. 41, tvrdící, že rozmach katarství v Itálii byl přímým podnětem pro Inocencův souhlas.

³⁵³³ Srov. např. PIERRON, *Poor catholics*.

³⁵³⁴ Srov. Leg. maior 3. Podrobněji k Inocencovu snu viz např. GOODICH, Michael. *Vision, Dream and Canonization Policy under Pope Innocent III*. In: MOORE, John (ed.). *Pope Innocent III and his World*. New York, NY: Routledge, 2016, s. 152-153 či HARASIMOWICZ, Jan. *Traum und Politik in der Malerei und Graphik des 16. und 17. Jahrhunderts*. In: SCHMIDT, Peer – WEBER, Gregor (ed.). *Traum und res publica: Traumkulturen und Deutungen sozialer Wirklichkeiten im Europa von Renaissance und Barock*. Berlin: Akademie Verlag, 2008, s. 185-186.

zřeknutí se světa bylo za života Františka na Apeninském poloostrově vcelku očividně v důsledku gregoriánské reformy dosti rozšířené, předpokládám zásadní vliv na Františkovu orientaci tímto směrem ze strany lokálního kléru, zejména snad assiského biskupa. Klérus posléze podle všeho sehrál nenahraditelnou roli i v „druhé fázi“ Františkova rozhodnutí, tj. v evangelijním usměrnění jeho nově nabyté touhy orientovat své úsilí „na druhé“, respektive projevovat svou „službu Kristu“ nadále nejen kontemplací a askezí, ale také aktivním působením charitativním, a zvláště činností kazatelskou, respektive misijní.

Františkovým ideálem bylo společenství jedinců radostně zcela oddaných chudobě a potulné misii, nejlépe mezi Saracény či jinými „ryzími nekřesťany“. Evidentní Františkovo zaměření vně křesťanského světa považuji za nepřekonatelný argument proti přímému ovlivnění Františkova ideálu ze strany valdenských či katarů, které by jinak podle mého názoru nutně usiloval přivést zpět k poslušnosti církevním autoritám. Právě poslušnost představuje – opět v souladu s ideály nového poustevnictví – další zásadní aspekt Františkova ideálu, založený primárně na osobní Františkově zkušenosti závislosti na kněžích při počáteční snaze o nalezení ideálu. Oproti valdenským se u Františka zaměření na Boží slovo neorientuje tak striktně na Písmo, nýbrž bylo podstatně otevřenější akceptaci osobního zjevení, a to včetně rozličných snů, vizí a zjevení. Autoritativním zprostředkovatelem Božího slova – vedle osobního zjevení – byl Františkovi klérus, a to na základě svěcení. Namísto valdenské striktní poslušnosti Písmu tak v důsledku klade František ve svém konceptu ideálu striktní poslušnost církevním autoritám, které Boží slovo zprostředkují.

Dobrovolná, ideálně co nejradikálnější osobní i institucionální chudoba představuje trvalý středobod Františkova způsobu života a František, zdá se, těžce nesl postupné rozvolňování původních vlastních striktních pravidel, pozorovatelné již na *Nepotvrzené řeholi*, a ještě intenzivněji později. Ideálem samotného Františka očividně bylo, aby „totální“ chudoba zůstala trvale ničím nekompromitována a lze předpokládat, že vzhledem k vývojovým tendencím uvnitř řádu v tomto ohledu ke konci svého života odešel do ústraní nejen z důvodů zdravotních, ale i z důvodu neuspokojivé rigidity řádu v zachovávaní chudoby.

Vedle maximálního důrazu na chudobu, považovaného Františkem za dokonalou nápodobu Krista a jeho apoštolů, stál v prvním období řádu akcent misijní. Po návratu z Damietty, zřejmě pod vlivem potíží uvnitř řádu došlo postupně k přeznačení Františkovy orientace „na druhé“ z aktivity misijní (tj. zaměření „ven z církve“) na primát péče o stav řádu (tj. zaměření „dovnitř“). Výsledkem zároveň bylo o to intenzivnější zdůraznění ideálu poslušnosti, jež se v poslední fázi Františkova života stal prakticky rovnocenným druhým základem jeho ideálu. Lze dokonce konstatovat, že František zdůrazňuje nutnost poslušnosti

církevním autoritám tím intenzivněji, čím výraznější odchylování – a to částečně v důsledku „vměšování“ církevních autorit – od původní striktní chudoby pozoruje. Dovolím si proto na okraj drobné zhodnocení pozdějšího vývoje Františkem založeného řádu: zatímco změny provedené již Řehořem IX. představovaly evidentní zpronevření se Františkovu ideálu absolutní chudoby, rozchod františkánů spirituálů s církví znamenal jejich zpronevření se Františkovu ideálu poslušnosti.

Co se týče porovnání s prvocírkevními ideály, můžeme zhodnotit, že František svým ideálem dovedl v církvi dlouhodobě přítomnou, ale prvotní církvi zcela cizí interpretaci radikálních novozákonních výroků do dosavadního dějinného „vrcholu“. Namísto prvocírkevního ideálu ochoty kdykoli se čehokoli pro Krista, respektive evangelium vzdát a cokoli pro ně strpět, když to bude potřeba, nikoli však touhy vzdávat se „pro jistotu“ neustále všeho a touhy trpět, postavil František chudobu jakožto hlavní cíl a středobod zbožnosti. Vývoj „asketizace“ křesťanského ideálu byl tak Františkem „dokončen“, chudoba již nebyla jen domněle nutnou součástí zbožnosti, Františkovi byla chudoba srdcem zbožnosti, chudoba prakticky byla zbožností, což se prvocírkevnímu ideálu zcela vymyká. František se ovšem prvocírkevními ideály také přibližoval, a to zejména důrazem misijním, ale potažmo celou orientací „na druhé“, například charitativní péčí o nemocné. Oproti valdenskému misijnímu ideálu, bližšímu prvotní církvi svým vztažením na všechny křesťany, se František prvocírkevnímu ideálu více přibližuje svým větším zahrnutím nekřesťanů do vlastních misijních plánů, jakkoli jeho pravděpodobnou motivací k tomuto kroku byla touha po mučednické smrti.

6.4 Reakce katolické církve

Období 12. a 13. století nepředstavovalo jen dobu vzniku a rozšíření významných laických hnutí, přineslo i další „ovoce“ gregoriánské reformy: prosazení a aplikaci papežské vlády nad církví v konturách *Papežského diktátu* Řehoře VII. Za vcelku jednoznačný vrchol tohoto vývoje lze označit pontifikát Inocence III.³⁵³⁵ v letech 1198-1216. Papež v těchto letech vystupoval jako vikář Kristův,³⁵³⁶ jako duchovní i světských vládce,³⁵³⁷ který i díky tehdejší mocenské

³⁵³⁵ Chronologicky pojednává detailně o Inocencově životě a působení MOORE, John C. *Pope Innocent III (1160/61-1216): To Root Up and to Plant*. Leiden – Boston: Brill, 2003, revidující částečně dřívější chronologické zpracování Inocencova života, viz TILMANN, Helene. *Papst Innocenz III*. Bonn: Röhrscheid, 1954.

³⁵³⁶ Včetně obsáhlé symboliky, viz BAGLIANI, Agostino Paravicini. Innocent III and the world of symbols of the papacy. *Journal of Medieval History* 44/3 (2018), s. 261-279.

³⁵³⁷ Srov. HAUCK, Albert. Innocent III Desired to Rule the World. In: POWELL, James M. (ed.). *Innocent III: Vicar of Christ or Lord of the World?* Boston: D. C. Heath and Company, 1963, s. 2-4. Srov. ale nesouhlasný názor, zastávající, že Inocenc III. neměl zájem vměšovat se do záležitostí světské moci, viz MACCARRONE, Michele. Innocent III Did Not Claim Temporal Power. In: POWELL, James M. (ed.). *Innocent III: Vicar of Christ or Lord of the World?* Boston: D. C. Heath and Company, 1963, s. 43-46.

situaci zpravidla dosti úspěšně uplatňoval vládu nad celým křesťanstvem (*christianitas*).³⁵³⁸ Rozšířil církevní stát, rozmnožoval a zabezpečoval církevní majetek.³⁵³⁹ Přijímal lenní přísahu od králů, a *de iure* se tak stal vlastníkem anglického, portugalského či uherského království, přičemž neváhal zasahovat do církevních záležitostí, například intervencí v konfliktu mezi anglickým a francouzským králem³⁵⁴⁰ či anulováním *Magny charty*.³⁵⁴¹ Vyhlásil křížovou výpravu a v jejím důsledku³⁵⁴² se (přes ztrátu kontroly nad průběhem a výtky k záboru Konstantinopole)³⁵⁴³ stal vládcem nejen Západu, ale i Východu.³⁵⁴⁴ Prosadil papežské právo aprobovat volbu říšského krále,³⁵⁴⁵ zajišťoval z pozice poručníka vzdělání a výchovu budoucího císaře Fridricha, domlouval nejvýznamnější dobové sňatky,³⁵⁴⁶ dosazoval i klatbou „sesazoval“ císaře. Reorganizoval papežskou kurii³⁵⁴⁷ a snažil se reformovat celou církev,³⁵⁴⁸ jmenoval z Říma stále více biskupů,³⁵⁴⁹ svůj výrazný otisk zanechal i v kanonickém právu,³⁵⁵⁰ a zejména pak svolal dosud nejpočetněji zastoupený všeobecný koncil.

Čtvrtý lateránský koncil roku 1215 představoval nejen vrchol pontifikátu Inocence III., ale zároveň vrchol celé papežské reformy a v jistém smyslu také celých dosavadních papežských dějin, a to i z pohledu vývoje křesťanského ideálu. Právě čtvrtý lateránský koncil byl totiž kondenzovanou snahou zřejmě nejmocnějšího papeže dosavadních dějin předeepsat celé církvi křesťanský ideál reformního papežství, a prosadit tak zároveň církevní jednotu pod papežskou vládou: poprvé v dějinách³⁵⁵¹ papež prohlásil, že chce „reformovat celou církev“ (*ad... reformationem universalis ecclesiae*)³⁵⁵² a prostřednictvím všeobecného koncilu se

³⁵³⁸ Srov. VAN ENGEL, John H. Conclusion: Christendom, c. 1100. In: NOBLE, Thomas F. X. – SMITH, Julia M. H. (eds.). *The Cambridge History of Christianity*. Sv. 3: Early Medieval Christianities, c. 600 – c. 1100. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 641.

³⁵³⁹ MOORE, *Pope Innocent III*, s. 289.

³⁵⁴⁰ *Ibid.*, s. xiii.

³⁵⁴¹ HELMHOLZ, Richard. Pope Innocent III and the Annulment of Magna Carta. *Journal of Ecclesiastical History* 69/1 (2018), s. 1-14.

³⁵⁴² Srov. např. HEHL, Ernst-Dieter. War, peace and the Christian order. In: LUSCOMBE, David – RILEY-SMITH, Jonathan (eds.). *The New Cambridge Medieval History*. Sv. 4: C. 1024 – c. 1198, Part I. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 214.

³⁵⁴³ Podrobněji k „Inocencově“ křížové výpravě viz MOORE, *Pope Innocent III*, s. 102-134. Srov. také BIRD, Jessalynn – PETER, Edward – POWELL, James M. (eds.). *Crusade and Christendom: Annotated Documents in Translation from Innocent III to the Fall of Acre, 1187-1291*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013, s. 24-65.

³⁵⁴⁴ Jakkoli „Inocencovo sjednocení řecké a latinské církve bylo iluzorní, přetrvalo méně než šedesát let a zanechalo mezi řeckými křesťany hořkou pachut“ (MOORE, *Pope Innocent III*, s. 290). Podrobněji k problematice viz např. VRIES, Wilhelm de. Innozenz III. (1198-1216) und der christliche Osten. *Archivum Historiae Pontificiae* 3 (1965), s. 87-126.

³⁵⁴⁵ Srov. INNOCENTIUS III. *Venerabilem*.

³⁵⁴⁶ Podrobněji viz ROUSSEAU, Constance M. A papal matchmaker: principle and pragmatism during Innocent III's pontificate. *Journal of Medieval History* 24/3 (1998), s. 259-271.

³⁵⁴⁷ Podrobněji viz např. HECKEL, Rudolf von. Studien über die Kanzleiordnung Innozenz' III. *Historisches Jahrbuch* 57 (1937), s. 258-289.

³⁵⁴⁸ Srov. např. FLICHE, Augustin. The Advocate of Church Reform. In: POWELL, James M. (ed.). *Innocent III: Vicar of Christ or Lord of the World?* Boston: D. C. Heath and Company, 1963, s. 29-42.

³⁵⁴⁹ VAN ENGEL, Conclusion: Christendom, s. 630.

³⁵⁵⁰ Srov. *ibid.*, s. 639: „Roku 1208 papež Inocenc III. nejprve sestavil výběr z dekretálií (reskriptů, ediktů a poradních respons) z prvních deseti let svého úřadování pro užití jako závazné precedenty pro soudy a zaslal je boloňským mistrům také jako podklady pro výuku.“

³⁵⁵¹ BARROW, Ideas and applications of reform, s. 348.

³⁵⁵² INNOCENTIUS III. *Vineam Domini Sabaoth* 1.

vyjádřil k pravověrnému učení,³⁵⁵³ mnišským řádům,³⁵⁵⁴ požadoval každoroční zpověď laiků,³⁵⁵⁵ reguloval proces exkomunikace,³⁵⁵⁶ zakazoval světským vládcům uzurpovat církevní práva³⁵⁵⁷ etc. Inocenc zohlednil i rozmach laických hnutí: snažil se vnutit kléru vyšší mravy a přimět jej k odložení pohoršlivého přepychu a opulentního životního stylu³⁵⁵⁸ jak v zájmu nápravy církve,³⁵⁵⁹ tak proto, aby kritika ze strany nonkonformních skupin ztratila své opodstatnění, a další křesťané tak nebyli „vábeni“ za hranice katolické církve. Pochopitelně se pokoušel vyřešit i problematiku nonkonformních hnutí jako takových,³⁵⁶⁰ přičemž Inocencovo, respektive církevní řešení lze podle mého názoru rozdělit do tří kategorií: první spočívá v zákazech a represích, druhá v řízené asimilaci laického hnutí pod papežským dohledem a třetí v osvojení dobového, laickými hnutími ovlivněného „apoštolského“ ideálu kleriky.

Zákazy a represe

Nejčastějším a základním církevním řešením problému nonkonformních hnutí bylo přistoupení k napomenutím, pobídkám ke zřeknutí se problematických postojů, k výzvám k podřízení se církevní autoritě a k zákazům adresovaným nejen členům nonkonformních skupin, ale i okolním křesťanům, jimž bylo zapovíráno jakkoli tyto pro církev problematické jedince podporovat, a také k zákazům takřikajíc preventivním.³⁵⁶¹ Tento přístup primárně spočíval v tom, co bychom mohli označit jako široké pojetí pastorační péče: od preventivního vzdělání ve víře a proti herezi, přes domlouvání a napomínání až po zákazy, omezení a exkomunikaci jakožto teoreticky extrémní duchovní nástroj, ač v této době nadužívaný.³⁵⁶² Edward Peters tento přístup označil jako „cestu *caritas*“ v kontrastu k jeho protějšku, „cestě *potestas*“.³⁵⁶³ Represivní, násilné řešení problematiky nonkonformních hnutí přicházelo zpravidla na řadu, když řešení „pastorační“ nevedlo k žádoucím výsledkům. Bylo tak vlastně „odpovědí“ na Bernardem z Clairvaux položenou řečnickou otázku: „Co uděláme, abychom pochytili tyto nejzákeřnější lišky [tj. nenapravitelné heretiky], které raději zraní, než ovládnou, a které se nepřejí ani ukázat, ale raději se plíží ve stínu?“³⁵⁶⁴ K občasnému násilnému řešení, včetně

³⁵⁵³ *Concilium Lateranense quartum*, can. 1.

³⁵⁵⁴ *Ibid.*, can. 12-13 a 57.

³⁵⁵⁵ *Ibid.*, can. 21.

³⁵⁵⁶ *Ibid.*, can. 47 a 49.

³⁵⁵⁷ *Ibid.*, can. 44.

³⁵⁵⁸ Srov. např. *ibid.*, can. 6-7 a 14-17.

³⁵⁵⁹ Srov. např. MOORE, *Pope Innocent III*, s. 289.

³⁵⁶⁰ Srov. také *Concilium Lateranense quartum*, can. 2-3.

³⁵⁶¹ Do této kategorie spadá i zákaz nových řádů, viz *Concilium Lateranense quartum*, can. 13.

³⁵⁶² Svědčí o tom např. *Concilium Lateranense tertium*, can. 6, nabádající, aby exkomunikace nebyly vyhlašovány náhle, bez varování a příliš často.

³⁵⁶³ Srov. PETERS, Edward (ed.). *Heresy and Authority in Medieval Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1980, s. 165-167 a 189-192.

³⁵⁶⁴ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *Sermones super Cantica canticorum* 65,2.

upalování,³⁵⁶⁵ docházelo již od 11. století, mnohdy ovšem spíše z iniciativy laické než klerikální. Církevní autority se k tomuto řešení výrazněji začaly uchýlovat až od konce 12. století.³⁵⁶⁶ Přelomový se z tohoto pohledu zdá být pontifikát Lucia III., z jehož podnětu se začala formovat inkvizice.³⁵⁶⁷ Pomyslný „vrchol“ vývoje však nastal za Inocence III., jenž rozšířil „působnost“ křížových výprav na všechny nepřátele církve³⁵⁶⁸ a prohlásil také, že účast na papežem vyhlášené křížové výpravě je požadavkem Božím, jehož neuskutečnění bude znamenat věčné zatracení.³⁵⁶⁹

Za úhlavní nepřátele církve byli v průběhu Inocencova pontifikátu považováni zejména katarři. Počátky organizovaného postupu katolické církve proti katarským skupinám se objevují po roce 1160, kdy se k tématu katarů začínají svolávat a vyjadřovat církevní synody. Docházelo také k disputacím mezi katolickými a katarskými představiteli, například roku 1165 v Lombres v jižní Francii. Katarři však z přímých polemik nevycházeli na hlavu poražení a radikálně oslabeni.³⁵⁷⁰ Výrazné úspěchy nepřineslo ani působení legátů a mnichů do jižní Francie vyslaných. I přes dílčí úspěchy například Dominika Guzmána a vznikajícího dominikánského řádu to byly zejména represe, které vedly k vítězství katolické strany: konfiskace, vyhoštění, násilné potlačení. Zásadní zlom představují křížové výpravy v letech 1209-1229, motivované kromě hubení kacířství a získem plnomocných odpustků, jež Inocenc křížákům přislíbil,³⁵⁷¹ i majetkovými zisky, jelikož severofrancouzské šlechtě, která se výprav účastnila, byl přislíben majetek heretiků i jihofrancouzské šlechty, která kacíře ochraňovala.³⁵⁷² Z výprav se stala v podstatě vyhlazovací válka a katarství bylo kruciátami úspěšně zdevastováno.³⁵⁷³ Katarři se sice v severní Itálii i v Languedocu, který byl terčem výprav, vyskytovali ještě v následujících desetiletích,³⁵⁷⁴ nikdy však již nepředstavovali takovou hrozbu jako dříve a jejich existenci lze označit spíše jako doznívání mohutného hnutí.

³⁵⁶⁵ Podrobněji viz BARBEZAT, Michael D. *Burning Bodies: Communities, Eschatology, and the Punishment of Heresy in the Middle Ages*. Ithaca – London: Cornell University Press, 2018.

³⁵⁶⁶ Např. PETERS, *Heresy and Authority in Medieval Europe*, s. 189.

³⁵⁶⁷ Podrobněji viz např. ARNOLD, John H. *Inquisition and Power: Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011 či KRAS, Paweł. *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem: system inkwizycyjny w średniowiecznej Europie*. Lublin: Wydawn. KUL, 2006.

³⁵⁶⁸ HEHL, War, peace and the Christian order, s. 213.

³⁵⁶⁹ INNOCENTIUS III. *Ep.* 16,28.

³⁵⁷⁰ Srov. např. WAKEFIELD – EVANS, *Heresies of the High Middle Ages*, s. 189-194.

³⁵⁷¹ Podrobněji viz RIST, Rebecca. Salvation and the Albigensian Crusade: Pope Innocent III and the Plenary Indulgence. *Reading Medieval Studies* 36 (2010), s. 95-112.

³⁵⁷² Viz např. CHENU, Christian. Innocent III and the Case for War in Southern France in 1207. *Journal of Religious History* 34/4 (2011), s. 507-515.

³⁵⁷³ Podrobněji ke křížovým výpravám proti katarům viz SUMPTION, *The Albigensian Crusade*, OBERSTE, „Křížová výprava“ *proti Albigenským*, STRAYER, *The Albigensian Crusades* či BARBEZAT, *Burning Bodies*, s. 146-169.

³⁵⁷⁴ Podrobněji viz BARBER, Malcolm. Moving Cathars: The Italian Connection in the Thirteenth Century. *Journal of Mediterranean Studies* 10/1-2 (2000), s. 5-19.

„Řízená asimilace“

Represivní řešení nebylo vyloženě neefektivní, těžko však kdy bylo považované za zcela ideální. V průběhu pontifikátu Inocence III. tak došlo k pokusu o alternativní řešení. Prvními jeho náznaky bylo smíření humiliátů s církví roku 1201 a zřízení řádu katolických chudých z valdenských, kteří byli ochotni se vrátit zpět do katolické církve, roku 1208. Vzhledem k jejich ochotě podrobit se papežskému stolci byly ze strany církevních autorit učiněny dílčí ústupky, které jim umožnily aktivní snahu o uskutečňování svého chápání apoštolského ideálu.³⁵⁷⁵ Dlouhodobě úspěšný však tento experiment nebyl.³⁵⁷⁶

Skutečně dlouhodobě úspěšné bylo provedení řešení „řízené asimilace“ až v případě Františka z Assisi, respektive františkánů, jehož z pramenů alespoň částečně rekonstruovatelný průběh započal za pontifikátu Honoria III. Klíčovou církevní autoritou, jež se o tuto „asimilaci“ františkánů zasloužila, byl však kardinál Hugo ze Segni, pozdější papež Řehoř IX., jenž se již za Honoria stal kardinálem-protektorem řádu³⁵⁷⁷ s úkolem mimo jiné dohlížet na pravověrnost řádu: I sám František se vyjádřil, že kardinál „řídí, chrání a napravuje celé bratrské společenství“.³⁵⁷⁸ Právě Hugonovi ze Segni, respektive církevním autoritám na vznikající řád dohlízejícím, je nutné – i vzhledem k dalšímu vývoji po Františkově smrti – připisovat podstatnou zodpovědnost za změny, provedené ve Františkově konceptu již během jeho života.³⁵⁷⁹ Pro jejich detekci, a tudíž pro rekonstrukci první fáze „asimilace“, je třeba se opět obrátit ke komparaci *Nepotvrzené řehole*, *Potvrzené řehole* a *Františkova Odkazu*.

Vedle již výše zmíněného drobného uvolnění striktních Františkových pravidel ohledně chudoby a přísnosti observance,³⁵⁸⁰ jež pravděpodobně také mělo svůj původ v úsilí církevních autorit,³⁵⁸¹ do značné míry snad bylo ale způsobené i tlakem řádových bratří,³⁵⁸² můžeme dále sledovat jistý vývoj ke konformitě s církevní naukou a praxí, podřízení charismatického prvku řádu autorit a vyloučení Františkových původních náznaků podmíněnosti poslušnosti či latentní možnosti kritiky neřádných kněží. Zatímco *Nepotvrzená řehole* tak při přijetí jedince do řádu zdůrazňuje zmínkou na samotném začátku příslušné pasáže „Boží vnuknutí“ k tomuto

³⁵⁷⁵ Srov. PIERRON, Poor catholics či CACHIA, *The Apostolic Ideal of the Early Friars Preachers*, s. 4: „Inocenc III. se také pokoušel získat pro církev několik apoštolských hnutí tím, že jim povolil pokračovat v jejich vlastních aktivitách v rámci katolické církve a pod jejím dohledem.“

³⁵⁷⁶ Např. GRUNDMANN, Herbert. *Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*. Berlin: Ebering, 1935, s. 92.

³⁵⁷⁷ Srov. např. 2Cel 27,25.

³⁵⁷⁸ RegB 12.

³⁵⁷⁹ Srov. např. FLOOD, David. Peter Olivi and Franciscan Poverty. *Franciscan Studies* 74 (2016), s. 178.

³⁵⁸⁰ Srov. také např. předepsanou povinnost postu od svátku Všech svatých do Narození Páně a od Zjevení Páně do Velikonoc a každý pátek dle *Nepotvrzené řehole* (RegNB 3) oproti uvolnění v *Potvrzené řeholi*, předepisující jako povinný pouze čtyřicetidenní půst před Vzkříšením Páně, a umožňující dokonce zrušit i povinnost pátečního postu, „je-li to zřejmě potřebné“ (RegB 3).

³⁵⁸¹ Srov. např. Leg. trium soc. 12,49.

³⁵⁸² Srov. MELVILLE, *The World of Medieval Monasticism*, s. 222.

rozhodnutí,³⁵⁸³ v *Potvrzené řeholi* tento charismatický aspekt zcela absentuje. Byl nahrazen silným důrazem na konformitu s katolickou věroukou: „Ministr ať ho důkladně vyzkouší z katolické víry a církevních svátostí. Když to všechno věří, chce to věrně vyznávat a až do smrti přísně zachovávat...“³⁵⁸⁴ Latentní kritika bohatých prelátů, oblékajících se oproti řádovým bratřím do drahých šatů z měkkých látek a hýřících v přepychu, přítomná v *Nepotvrzené řeholi*³⁵⁸⁵ byla v *Potvrzené řeholi* nejen odstraněna, ale navíc nahrazena důrazným upozorněním, aby františkáni „nepohrdali a neodsuzovali ty lidi, které vidí nosit jemné a pestré šaty, nebo jíst a pít lahůdky“, a pobídkou „spíše ať každý soudí a pohrdá sám sebou“.³⁵⁸⁶ Napomenutí, aby bratři „neposuzovali ostatní“ se v *Potvrzené řeholi* opakuje³⁵⁸⁷ a očividně bylo míněno zvláště na církevní autority, respektive kleriky obecně, pročez v *Potvrzené řeholi* zcela chybí pasáže umožňující řádovým bratřím autority kontrolovat, posuzovat, a dokonce i napomínat,³⁵⁸⁸ stejně jako bylo „vyškrtnuto“ varovné připomenutí *Nepotvrzené řehole*, že kdyby někdo byl zavržen vinou autorit a jejich špatného příkladu, „budou z toho muset složit účty v soudný den před Pánem Ježíšem Kristem“.³⁵⁸⁹ Vrcholem tohoto podle mého názoru očividně řízeného vývoje byla slova *Odkazu* a *Malého odkazu*, předepisující řádovým bratřím zcela bezpodmínečnou poslušnost církevním autoritám i autoritám v rámci řádu.³⁵⁹⁰ Zatímco v *Nepotvrzené řeholi* František předepisoval „a všechny duchovní a řeholníky považujeme za své pány ve všem, co slouží spáse duše a co se neodchyluje od našeho života,“ v *Malém odkaze* již žádné podmínění neuvedl, nýbrž požadoval, „aby byli vždy poddáni představeným a všem duchovním svaté Matky Církve a byli ochotni jim sloužit“.³⁵⁹¹ Na rozdíl od uvolňování striktní observance, zvláště pak s ohledem na chudobu, jež – dle vyznění *Odkazu* – František trpěl vyloženě nerad, se z jednoznačnosti jeho slov v *Odkazu* i *Malém odkazu* zdá, že zdůraznění bezpodmínečné poslušnosti přijal zcela za své.

V rozdílech mezi *Nepotvrzenou řeholí* a *Potvrzenou řeholí* dále spatřuji doklad řízeného „asimilačního“ vývoje od Františkem původně dosti charismaticky, spontánně a pravidly příliš nezatíženě pojímané kazatelské, respektive misijní činnosti k důsledněji formalizovanému a striktnějšími pravidly omezenému kazatelství, jež tak přestalo být prakticky samozřejmou

³⁵⁸³ RegNG 2.

³⁵⁸⁴ RegB 2.

³⁵⁸⁵ RegNB 2.

³⁵⁸⁶ RegB 2.

³⁵⁸⁷ *Ibid.* 3.

³⁵⁸⁸ „Naopak ať všichni bratři, kteří jsou poddáni ministrům a služebníkům, s rozumnou starostlivostí dávají pozor na to, co ministři a služebníci dělají a zjistí-li, že někdo z nich žije tělesně a ne duchovně, jak to odpovídá našemu životu, potom ať je třikrát napomenut“ (RegNB 5).

³⁵⁸⁹ *Ibid.* 4.

³⁵⁹⁰ Test 3 a 9-10, srov. také TestSen.

³⁵⁹¹ *Ibid.*

činností všech řádových bratří, jak tomu zřejmě bylo v počátcích Františkova společenství,³⁵⁹² ale výjimečným povoláním jen některých, předem ověřených členů řádu. Již v *Nepotvrzené řeholi* tak je uvedeno napomenutí, ať není povolení kázat řádovými autoritami uděleno neuváženě, a stanoveno, že toto povolení je možné kdykoli opět odejmout.³⁵⁹³ *Potvrzená řehole* však přesto šla o krok dále důrazným varováním: „Ať se žádný bratr neodváží kázat lidu, nevyzkoušel-li ho generální ministr řádu, uznal ho za schopného a svěřil mu kazatelský úřad.“³⁵⁹⁴ V případě misijních cest mezi nekřesťany naopak v *Nepotvrzené řeholi* zaznívá jednoznačný důraz na to, aby představení zbytečně neodpírali své svolení, dokonce s varováním, že kdyby jim je nesprávně odepřel, „bude muset složit účty Pánu“.³⁵⁹⁵ V *Potvrzené řeholi* se již zdá být důraz opět spíše opačný, přičemž je implicitně řečeno, že řádoví bratři by se měli k misijní cestě k nekřesťanům odhodlat leda „z Božího vnuknutí“, jež ovšem samo není dostačující a vhodnost vypravení se na takovou cestu má ještě přezkoumat provinční ministr, jehož rozhodnutí je tak „Božímu vnuknutí“ jednoznačně nadřazeno.³⁵⁹⁶ Je pozoruhodné, že jediná zmínka o kazatelské či misijní činnosti řádových bratrů, jimiž tak oplývají hagiografická podání Františkova života a počátků jeho společenství, jež se v *Odkazu* či *Malém odkazu* nachází, spočívá ve varování, aby se řádoví bratři „neodvažovali žádat... ani pod záminkou kazatelského úřadu“ o jakékoli papežské privilegium.³⁵⁹⁷ Také ve Františkových listech je téma kazatelství i misijních cest prakticky nepřítomné.³⁵⁹⁸ Zdá se, že i v případě kazatelské a misijní aktivity byl František ochoten přizpůsobit své pojetí ideálu opatřením církevních autorit, zdůrazňujících nutnost prověřenosti a vzdělanosti kazatelů,³⁵⁹⁹ a to až do takové míry, že z dochovaných Františkových spisů nelze přesvědčivě doložit, že by kazatelská a misijní činnost zůstávala stěžejním aspektem jeho ideálu i na konci jeho života.

Františkova smrt umožnila dokončení řízené asimilace, aniž by jí nadále „překážela“ osobní autorita samotného Františka, jenž – jakkoli otevřený jisté míře korekce – očividně usiloval o co nejčistší zachování své vize především s ohledem na striktní observanci a absolutní chudobu. S Františkovým skonem však bylo možné vyjít vstříc tendencím nutně přítomným již za jeho života uvnitř řádu,³⁶⁰⁰ a zejména dílčími „výklady Františkova záměru“³⁶⁰¹ řád do-přizpůsobit potřebám církve. Řehoř IX. se ve své bule věnované

³⁵⁹² Srov. např. 1Cel 1,12,29-32.

³⁵⁹³ RegNB 17.

³⁵⁹⁴ RegB 9.

³⁵⁹⁵ RegNB 16.

³⁵⁹⁶ RegB 12.

³⁵⁹⁷ Test 8.

³⁵⁹⁸ Srov. *Františkánské prameny*, s. 45-63.

³⁵⁹⁹ Srov. GREGORIUS IX. *Quo elongati* 8.

³⁶⁰⁰ Srov. MELVILLE, *The World of Medieval Monasticism*, s. 217 a 222 či MOORMAN, John. *A History of the Franciscan Order: From Its Origins to the Year 1517*. Oxford: Clarendon Press, 1968, s. 54-55.

³⁶⁰¹ Srov. GREGORIUS IX. *Quo elongati* 2-3.

františkánské observanci autoritativně přiklání k „liberálnějšímu“ čtení *Potvrzené řehole* ve všech případech s výjimkou problematiky svolení ke kazatelské činnosti, kde trvá na doslovném znění řehole, tj. na tom, že povolení může udílet pouze osobně generální ministr řádu. Připojuje ovšem zároveň výjimku pro teologicky vzdělané řádové bratry.³⁶⁰² Je evidentní, že četné úpravy provedené po Františkově smrti se striktně nedržely Františkových přání. Zmínka o teologicky vzdělaných řádových bratrech kontrastuje s Františkovým ideálem shrnutým v *Odkaze* slovy „zůstali jsme bez vzdělání“,³⁶⁰³ Františkův až fanatický odpor k jakémukoli nejen osobnímu, ale i řádovému vlastnictví ostře kontrastuje s Řehořovým „obejitím“ Františkova zákazu³⁶⁰⁴ i s jeho položením základního kamene honosné baziliky sv. Františka v Assisi,³⁶⁰⁵ Františkova snaha zakázat řádovým bratrům přijímání úřadů kontrastuje s tím,³⁶⁰⁶ jak záhy byli minorité povyšováni do biskupských a dalších úřadů.³⁶⁰⁷ Klerikalizace³⁶⁰⁸ i urbanizace³⁶⁰⁹ řádu, stejně jako jeho nové přesměrování na vzdělanost³⁶¹⁰ a další změny, znamenaly sice striktně vzato zpronevření se Františkovu ideálu, objektivně však přinesly větší možnost využití františkánů pro celek církve, a dokonce zapojení řádových bratrů, kteří obdrželi církevní úřad, do pastorační služby, a tudíž podřízení ideálu chudoby a askeze ideálu služby církvi. Asketický ideál pochopitelně z františkánského řádu nevymizel, stejně jako misijní nasazení jeho členů, v důsledku tak lze konstatovat, že díky církevními autoritami „řízené asimilaci“ Františkova laického hnutí do klerikálního kazatelského žebravého řádu došlo jednak k maximalizaci františkánské použitelnosti pro církev, jednak k určitému opětovnému sjednocení všech tří základních linií křesťanského ideálu: misijní, mučednicko-asketické i linie ideálu církevního služebníka, respektive ideálu kněžského.

Osvojení „laického“ ideálu kleriky

Dříve než byla provedena „řízená asimilace“ Františkova ideálu, se uskutečnil úspěšný pokus o třetí druh církevního řešení problematiky laických hnutí a jejich nápodoby „apoštolského“

³⁶⁰² *Ibid.* 8.

³⁶⁰³ Test 4.

³⁶⁰⁴ Srov. GREGORIUS IX. *Quo elongati* 6. „Papež Řehoř IX. ... převedl požadavek totální nemajetnosti do podoby juristického instrumentu ‚pouhého práva užívání‘, takže jej mohlo uskutečňovat velké řádové společenství.“ (FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 91). Podrobněji k problematice viz CLOPPER, Lawrence M. Langland and the Franciscans on dominium. In: CUSATO, Michael F. – GELTNER, G. (eds.). *Defenders and Critics of Franciscan Life: Essays in Honor of John V. Fleming*. Leiden – Boston: Brill, 2009, s. 89-90.

³⁶⁰⁵ ROBSON, Michael. *St. Francis of Assisi: The Legend and the Life*. London – New York: Continuum, 1997, s. 126.

³⁶⁰⁶ RegNB 5 a 7.

³⁶⁰⁷ Srov. BURR, *The Spiritual Franciscan*, s. 5. Pro názornost srov. také seznam františkánských biskupů v letech 1600-1897, viz CHAPEAU, André – BRANSOM, Charles N., Jr. Franciscan Bishops. *Franciscan Studies* 47 (1987), s. 287-372.

³⁶⁰⁸ Srov. „hordy nečinných laických bratří, s nimiž se setkával v Itálii, byly pro účely pastorační naprosto nevyhovující, neboť nikdo z nich nemohl udělovat svátosti. Potřeba kněží se jevila jako zásadní... Vedení přešlo do rukou vzdělaných kleriků a laikům bylo napříště zakázáno zastávat jakýkoli úřad“ (LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 249).

³⁶⁰⁹ Podrobněji viz např. RÖHRKASTEN, *The early Franciscans and the towns and cities*.

³⁶¹⁰ Podrobněji viz např. ŠENOCAK, Neslihan. *The Poor and the Perfect: The Rise of Learning in the Franciscan Order, 1209-1310*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2012.

ideálu. Jeho prvotním iniciátorem byl Diego z Aceba,³⁶¹¹ skutečným vykonavatelem pak Dominik Guzmán, jenž vnímal jak bouřlivý problematický vývoj nonkonformních hnutí, usilujících o uskutečnění „apoštolského“ ideálu, tak marné snahy katolické strany zabránit jejich rozmachu. Založil proto řád, jenž zůstal věrný katolické církvi a „pravověrné“ nauce, zároveň však „vystihl zápal heretiků“,³⁶¹² řád, zaměřený na kazatelskou činnost, v zájmu jejíž věrohodnosti si zároveň osvojil „apoštolskou“ chudobu.

Diego s Dominikem měli prý původně v úmyslu vydat se na misijní cestu mezi Kumány, nedočkali se však schválení od papeže Inocence III. Po cestě zpět z Říma se měli zastavit v Castelnau a setkat se zde s papežským legátem Arnoldem Amalrichem, jenž byl jedním z cisterciáckých opatů, pověřených papežem k zajištění misijního působení mezi katary.³⁶¹³ Měl to být Diego, jenž rozpoznal příčinu neúspěšnosti katolických pokusů o konverzi katarů a dalších nonkonformních skupin: spočívala v kontrastu mezi asketickou „falešnou svatostí“ nonkonformistů a přepychovým životním stylem katolických hodnostářů. Podle Jordána měl prohlásit, že není možné přimět heretiky k návratu k pravé víře pouze pomocí slov, nýbrž že ke kázání je nutné připojit vzorný a i z pohledu katarů nenapadnutelný život, tj. po jejich vzoru se také oddat „apoštolské“ chudobě.³⁶¹⁴ Jelikož se tento plán setkal s pozitivní odezvou od papeže,³⁶¹⁵ zahájili Diego s Dominikem, jenž se snad na invenci této taktiky mohl přímo podílet,³⁶¹⁶ a několika dalšími kleriky aktivní kazatelskou činnost při dodržování striktní „apoštolské“ chudoby mezi katary: veškerý majetek s výjimkou knih, jež potřebovali pro studium Písma a teologie, měli odeslat do kláštera, přijmout dobrovolnou chudobu a bez majetku i peněz pěšky putovat a kázat katolickou víru,³⁶¹⁷ jídlo si měli od tohoto okamžiku nadále obstarávat pomocí žebroty.³⁶¹⁸ Poté, co Diego zemřel, ujal se vedení skupiny takto aktivních kleriků Dominik. Roku 1215 tato skupina pod Dominikovým vedením obdržela oficiální pověření od toulouského biskupa kázat v jeho diecézi a na papežův podnět, aby si zvolila za závaznou některou z již existujících řeholí, si vybrala řeholi Augustinovu, vhodnou pro společenství kleriků, doplněnou posléze prvky z premonstrátské observance.³⁶¹⁹ Roku 1216 se dominikánům, jakožto kanovníkům dodržujícím Augustinovu řeholi, dostalo schválení od papeže Honoria III. Roku 1217 již bylo pole jejich kazatelské působnosti rozšířeno na celou

³⁶¹¹ Srov. JORDANUS DE SAXONIA. *Libellus de principiis ordinis praedicatorum* 4 a 14-20.

³⁶¹² CACHIA, *The Apostolic Ideal of the Early Friars Preachers*, s. 86.

³⁶¹³ JORDANUS DE SAXONIA. *Libellus de principiis ordinis praedicatorum* 19.

³⁶¹⁴ *Ibid.* 20.

³⁶¹⁵ INNOCENTIUS III. *Ep.* 9,185.

³⁶¹⁶ K této otázce viz CACHIA, *The Apostolic Ideal of the Early Friars Preachers*, s. 9.

³⁶¹⁷ JORDANUS DE SAXONIA. *Libellus de principiis ordinis praedicatorum* 22.

³⁶¹⁸ CACHIA, *The Apostolic Ideal of the Early Friars Preachers*, s. 10.

³⁶¹⁹ MELVILLE, *The World of Medieval Monasticism*, s. 241-242.

církev³⁶²⁰ a těsně před Dominikovou smrtí byl v řádu – snad po vzoru minoritů – zaveden i požadavek institucionální chudoby.³⁶²¹

Dominikánský ideál je tak svým původem „pravověrné“ napodobení „laického“ ideálu katarů (a valdenských), provedené řádem úmyslně tvořeným především kleriky. Ti totiž s biskupským schválením mohli legitimně vyvíjet kazatelskou aktivitu, zaměřenou zprvu především na přesvědčení jihofrancouzských heretiků k návratu do katolické církve, jež se stala ústředním aspektem dominikánského ideálu. Nedílnou součástí ideálu se stala dobrovolná chudoba, jakkoli zprvu podle Jordánova svědectví přijatá jako nástroj k zajištění nenapadnutelnosti vlastního kázání. Jak dobrovolná chudoba, tak další asketické projevy a kontemplace však byly podřízené misijně-kazatelské činnosti, respektive jí měly napomáhat.³⁶²² Vzhledem k potřebě nabytí argumentační převahy nad protivníky a k důležitosti přikládání učeným kázání byl mezi dominikány od počátku kladen značný důraz na vzdělání, zejména v teologii. V zájmu volnosti pro ústřední poslání řádu se naopak zprvu dominikáni aktivně snažili vyhýbat pastoračním úkolům a pověřením k vysluhování svátostí v lokálních farnostech,³⁶²³ poměrně záhy však dominikánské konventy plnily i roli pastorační.³⁶²⁴

Dominikánský ideál představoval klerikální osvojení si ideálů, jež se na několik desítek let „ocitly v držení“ laiků a byly jimi rozvíjeny, často v rozporu se zájmy katolické církve. V porovnání s ideály výše zmíněných laických hnutí vynikal svým důrazem na potřebu učenosti pro zajištění kvalitní a přesvědčivé kazatelské činnosti. Z hlediska komparace s prvocírkevními ideály lze v tomto ohledu spatřovat styčný bod v novozákonním požadavku na episkopy, aby byli „schopní učit“³⁶²⁵ a „pevní ve slovech pravé nauky, aby byli schopní jak povzbuzovat ve zdravém učení, tak usvědčovat odpůrce“.³⁶²⁶ Přímo novozákonní období nemá prvotní dominikánské zaměření misijní činnosti na „heretiky“, vnímané jako „odpadlé“ křesťany. Těžko lze ovšem toto unikátní zaměření považovat za prvocírkevní ideálům odporující. Když se pak dominikáni chopili i úkolů pastoračních na lokální úrovni, můžeme podobně jako u františkánů hovořit o obnoveném spojení všech tří sledovaných linií křesťanského ideálu.

6.5 Závěr

První třetina 13. století přinesla v mnoha ohledech vyvrcholení předešlého vývoje křesťanských ideálů. Gregoriánský ideál svrchovanosti papeže nad celou církví, respektive nad celým světem

³⁶²⁰ CACHIA, *The Apostolic Ideal of the Early Friars Preachers*, s. 12-15.

³⁶²¹ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 251.

³⁶²² *Ibid.*, s. 86.

³⁶²³ CACHIA, *The Apostolic Ideal of the Early Friars Preachers*, s. 44-45.

³⁶²⁴ Srov. FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 85.

³⁶²⁵ 1Tim 3:2

³⁶²⁶ Tit 1:9.

dosáhl svého vrcholného středověkého uskutečnění v podobě pontifikátu Inocence III. Kněžský ideál mravného celibátního života, převzetí úřadu bez simonie a působení bez vměšování světské moci a její uzurpace práv kleriků se dočkal ještě „hlasitějšího“ předepsání celému křesťanstvu na čtvrtém lateránském koncilu. Úsilí o jednotu církve a vítězství nad heretiky dovedlo „misijní“ ideál do těžko překonatelného extrému v podobě občasného upalování a papežem vyhlášené křížové výpravy nikoli již jen proti nekřesťanům za hranicemi křesťanského Západu, ale proti hnutí těch, kdo se označovali jako „dobří lidé“ a „praví křesťané“ v jižní Francii, křížové výpravy prováděné s nebyvalou „efektivitou“.

Laická hnutí se chopila předestřené „apoštolského“ ideálu a usilovala se na něm podílet, přičemž však zpravidla záhy narazila na zjištění, že církevní hierarchie jejich participaci jednak nepodporuje tak nadšeně, jak si představovala, jednak že sama církevní hierarchie „vlastní“ propagovaný ideál namnoze nenaplnuje. Podobně jako raní gregoriánští reformisté či Bernard z Clairvaux – ať již explicitně či nikoli – vyhodnotila některá laická hnutí aktuální stav církve či kléru jako nevyhovující, a vyhlásila proto návrat k pravé podobě křesťanství, definovaný tradičně evangeliem, s nímž se podle nich aktuální církevní stav radikálně rozcházela. Přestože dovolávání se evangelia jako jediné normy mělo své z církve nevyloučené předchůdce, například Štěpána z Thiers, ocitla se tato hnutí záhy v podezření z hereze.

Výsledkem je především radikalizace ideálů těchto hnutí. V případě valdenských tato radikalizace vedla k jakémusi předjímání principu *sola scriptura* a ke snaze korigovat veškerou nauku i církevní praxi tak, aby nejen neodporovala, ale byla přímo potvrzena doslovným zněním Písma. U valdenských tak proběhl zdaleka nejvýrazněji a v mnoha ohledech i neúspěšněji pokus o návrat k praxi a nauce prvotní církve. Z hlediska věrnosti prvocírkevním ideálům valdenští překonávají veškeré své předchůdce vlastním misijním ideálem pro jeho vztažení na všechny křesťany, vskutku po vzoru ideálních apoštolských představ.

V případě katarů je výsledkem jejich snahy o naplnění „apoštolského“ ideálu propadnutí dualistickým naukám a vybočení z rámce křesťanství jako takového. Kataři tak dovedli asketický ideál, jenž u nich zastával jednoznačně ústřední postavení, do jeho radikálních důsledků. Z jistého pohledu tak představovali vrchol křesťanského mnišství, jehož latentní orientaci k dualismu, mimo křesťanství a k sektářskému exkluzivismu svou absolutizací asketického ideálu názorně ilustrovali, zatímco byl jejich životní styl nezdědka obdivován a považován za vzorový jak jejich katolickými současníky, tak mnoha pozdějšími křesťanskými badateli.

Asketický ideál, zvláště v podobě dobrovolné chudoby, ve druhé polovině 12. a v první třetině 13. století dosáhl nebyvalé popularity. Diego z Aceba a Dominik Guzmán pochopili, že

bez jeho naplnění nemá kazatelské úsilí u posluchačů z řad nonkonformních hnutí váhu, František z Assisi toto nepochopení apoštolského ideálu dovedl k „dokonalosti“ tím, že z chudoby učinil skutečný středobod své zbožnosti. Asketizace křesťanského ideálu dosáhla svého vrcholu, když žebraví mniši začali obsazovat církevní úřady, věnovat se i pastorační péči a získávat misijní „monopol“: trojí sledovaná linie křesťanského ideálu tak byla prakticky programově opět spojena s výraznou převahou ideálu asketického.

Novinkou přelomu 12. a 13. století bylo nebývalé rozšíření ideálu misijního, ať již v podobě valdenského šíření jejich „pravého křesťanství“ po západní Evropě, dominikánského kazatelství zprvu orientovaného zejména na „přivedení heretiků do lůna pravé církve“ či františkánské kazatelské činnosti, směřované nezanedbatelně již od svého prvopočátku za hranice křesťanského světa, konkrétně k Saracénům. Kázání evangelia po vzoru apoštolské misijní činnosti se v této době jednoznačně stalo nedílnou součástí toho, co bylo považováno za *vita apostolica*.

Závěr

Prvotní církev byla přesvědčena, že ideální naplnění křesťanského života spočívá v co nejdokonalejším „následování Krista“. Za příkladné uskutečnění tohoto ideálu považovala apoštoly a jeho obsah spatřovala v absolutním nasazení pro službu, a to jak „dovnitř“ církve, tak misijně nekřesťanům, završenou mučednickou smrtí. Apoštolové podle svědectví prvotní církve naplňovali tento ideál v celé jeho šíři, vzhledem k dalšímu vývoji je však nápomocné hovořit o třech prvocírkevních ideálech: ideálu misijním, ideálu církevního služebníka a ideálu mučednickém. Dokonce i v poměrně krátkém období prvotní církve docházelo k vývoji v tom, jaká z těchto „linií“ byla aktuálně akcentovaná: zcela zpočátku sehrával stěžejní roli ideál misijní, jenž však již v průběhu 1. století postupně ztrácel své prominentní postavení. Prvocírkevní ideály následně nebyly dalšími generacemi křesťanů přejímány v nezměněné podobě, jak by snad bylo možné předpokládat na základě takřka plošného teoretického akceptování nadpřirozené inspirovanosti a normativity novozákonního textu (obsahujícího tyto ideály implicitně a mnohdy i explicitně vyjádřené) ve sledovaných staletích dějin církve i častého prohlašování prvotní církve za následováníhodný vzor, k němuž je záhodno se navrátit. Naopak, v průběhu pro tuto práci relevantních necelých třinácti staletích se dočkaly značného vývoje a četných proměn, způsobených jak proměňujícími se společenskými, politickými, kulturními či hospodářskými okolnostmi, tak nezřídka též reflexí reálného aktuálního stavu církve a z ní vyplývající snahou formulovat ideály „dosažitelné“. Křesťanský ideál definoval, jak by měl křesťan ideálně svůj život prožít, tj. „jak by to mělo být“, pokud však byl vnímán jako neuskutečnitelný, nereálný, ztrácel částečně svůj význam. Byl totiž tvořen s účelem motivačním, jako něco, na co by měli jednotliví křesťané aspirovat a co by je dokonce i v případě jeho neuskutečnění v úplnosti mělo inspirovat, ovlivňovat, tj. mít význam formativní. To platilo i v církvi prvotní, která platnost svých ideálů teoreticky vztahovala na každého křesťana, ale zároveň si byla dobře vědoma, že jim všichni její příslušníci nedostáli – ani prvotní církev nebyla dle měřítka svých ideálů dokonalým společenstvím, i její duchovní autority se formulací ideálů pokoušely (a zdaleka ne vždy úspěšně) přimět tehdejší křesťany k horlivějšímu, zbožnějšímu a dokonalejšímu křesťanskému životu dle svého přesvědčení o tom, jak by ideálně měl vypadat.

V prvních desetiletích existence církve byl nejvíce akcentován ideál misijní, příčina čehož spočívala především jednak ve snaze a potřebě rozšířit křesťanství, jednak v představě o nutnosti „stihnout“ sdělit z pohledu křesťanů jedinou možnost, jak být spasen, co největšímu

množství lidí před akutně očekávaným eschatologickým vyústěním dějin lidstva. Intenzivní misijní činnost byla předpokládána u všech čelních představitelů církve, imperativ maximálního nasazení po misii byl ale vztahován na všechny křesťany bez rozdílu pohlaví či statusu. Jádrem misijní aktivity mělo být slovní sdělení o v Kristu nabízené spáse, podpořené příkladně zbožným životem a ideálně též charismatickými projevy. Přáním prvotní církve bylo prvotně přesvědčení všech židů a následně konverze všech nekřesťanů. Vzhledem k absenci jakéhokoli náznaku užití donucovacích prostředků a naopak důrazu na dobrovolné rozhodnutí lze tvrdit, že odmítavé stanovisko bylo respektováno. S rozvojem místních církví a opouštěním akutního eschatologického očekávání byl misijní apel postupně upozadčován, již ve 2. století se u předních křesťanů neočekávala intenzivní misijní aktivita, chybí totiž jakákoli zmínka o význačné duchovní autoritě, která by se výrazněji misii věnovala, stejně jako jakýkoli záznam nespokojenosti s tímto faktem. Nedochovaly se ani téměř žádné pobídky křesťanských autorů 2. – 3. století k misii. Jelikož pozvolné zdůrazňování důležitosti aktivity „dovnitř“ církve na úkor té misijní započalo již za života apoštolů a počet křesťanů zároveň nadále narůstal, nepociťovala raná církev změnu jako zpronevěření se odkazu prvotní církve a neměla ani potřebu rozdíl v akcentování ideálů reflektovat.

Konstantinovský obrat nepřinesl nové církevní nadšení do misijní činnosti. Jakkoli se římská říše reálně nestala okamžitě křesťanskou, církev se záhy stala církví říšskou. V radosti z císařské přízně a vidiny konce pronásledování i získání celé říše pro křesťanství akceptovala císařské sebepojetí jakožto (mimo jiné) říšského garanta kultu a náboženství, jež zakomponovala do vlastního ideálu panovníka. Tento křesťanský panovnický ideál měl též významné misijní aspekty: vládce měl vést svůj lid k přijetí křesťanství a jeho náležitému praktikování, potírat ve své říši pohanství i hereze, podporovat a ochraňovat církev a případně též „šířit světlo evangelia“ na dobytých územích. Hlavní díl zodpovědnosti za pokřesťanstění říše, včetně proselytizace jí obývajících pohanů, tak byl církvi přiznán císaři, jenž ji měl zajišťovat „shora“, a to zvláště jurisdikčně. Výsledný nárůst počtu křesťanů v římské říši byl významně zapříčiněn společenskou výhodností konverze a nevýhodností nepřipojení se k církvi. Misijní ideál panovníka tak představoval nejen novinku prvotní církvi neznámou, ale jejím ideálům též odporující jak úzkým spojením světské a duchovní moci, tak akceptováním využití (nenásilných) donucovacích prostředků. Jako jeho vzorové uskutečnění byl předkládán Eusebiův selektivní a idealizovaný obraz císaře Konstantina.

Vzhledem k početnímu nárůstu křesťanů, císařské podpoře, vedoucí dokonce k vyhlášení křesťanství oficiálním náboženstvím římské říše, aktivnější císařské protipohanské politice i k dílčímu pokroku ve vnitrocírkevních věroučných sporech, znamenajícím výraznější

prosazení „nikajské“ strany, byl na přelomu 4. a 5. století formulován ideál protipohanského triumfalismu, předpokládající zázračné projevení Kristem „v nebi vybojovaného“ vítězství nad pohanstvím v pozemské realitě, a to zkázou pohanských kultů a svatyní a zábořem prostoru i času říše pro křesťanství (názorně viz Sulpiciův Martin). Na místě mnohdy již opuštěných a zchátralých, ale dle církevního narativu často zázračně přímo Bohem zničených pohanských chrámů tak byly budovány kostely či kláštery, pohanské veřejné slavnosti a rituály měly být zakázány a nahrazeny křesťanskými, a veřejný prostor tak „očištěn“ a opanován církví.

Šíření křesťanství v oblastech mimo římskou říši představovalo pro duchovní autority 4. a 5. století okrajové téma, ojedinělé zprávy svědčí o přetrvávajícím vlivu prvocírkevního misijního ideálu. Misijní úspěchy byly v zájmu připodobnění apoštolům popisovány jako zásluha jediného „apoštolského“ misionáře (jako Řehoř Osvětitel, Frumentius či Teofil Indický), získávajícího slovním sdělením evangelia, příkladem svého zbožného života a četnými zázraky panovníka a v důsledku pak celou cizí říši pro křesťanství. Přestože sám misionář byl prezentován jako obdoba apoštolů, zaměřovat se měl v souladu s misijním ideálem panovníka primárně na proselytizaci vládnoucích elit, jejichž role pro získání celé říše pro křesťanství byla takřka ve všech relevantních textech akcentována. Zaměření na panovníka ani cíl v podobě prosazení křesťanství jako státního náboženství nebyly součástí prvocírkevního ideálu a představovaly důsledek ztotožnění církve s rolí církve říšské. Významnou, ovšem jedinou zaznamenanou výjimkou mělo být misijní působení Patrikovo v Irsku, jím samotným interpretované jako uskutečnění prvocírkevního misijního ideálu, nespolehlající podle pramenů na záštitu světské moci a zaměřené obecně na všechny obyvatele ostrova. Patrikova apologetická autostylizace dosvědčuje přetrvávání povědomí o prvocírkevním ideálu v době rozkladu západořímské říše, jelikož se k tvrzení o své nápodobě právě prvocírkevního ideálu uchýlil ve snaze vyvrátit pochybnosti a proti němu namířená osočení – musel tedy předpokládat, že nápodoba tohoto ideálu bude u publika jeho *Vyznání* rezonovat.

Zhroucení římské administrativy, rozklad císařské moci na Západě, expanze (semi)ariánských i pohanských Germánů a neefektivita pomoci východořímského císaře vedly k církevní snaze získat pro křesťanství okolní vládce (například Chlodvíka či Gundobada), v naději na opětovné uplatnění misijního ideálu panovníka, a tudíž získání celého kmene či říše pro křesťanství a zajištění existence církve jakožto církve říšské v dané říši. Eusebiovsko-konstantinovský ideál panovníka s jeho misijními aspekty bez významných obměn přetrvával až do gregoriánské reformy. Pro křesťanství měl být panovník získán biskupem-misionářem (například Avitus a Remigius) později též mnichem (například Augustin či Bonifác). Ideál biskupa-misionáře představoval o akcent na biskupský úřad obohacenou pozdněstarověkou

ideální podobu „apoštolského“ misionáře zaměřeného na konverzi vládce, a tudíž vlastně variaci na prvocírkevní ideál. Ideální biskup-misionář byl personifikací veškerého církevního misijního snažení v dané oblasti (jako v popise Remigia). Zaměřen měl být jednoznačně na zajištění křtu vládce v naději následného panovníkem „shora“ provedeného příklonu celého kmene či říše ke křesťanství (jako v případě Franků). Rozhodující pro konverzi panovníka mělo být zázračné potvrzení nadřazenosti Boží moci nad mocí božstev, jež vládce dříve ctil. Význam ideálu biskupa-misionáře byl jednak legitimizační, jeho osoba znamenala garanci pravověrnosti dynastie i říše, jednak formativní, jelikož měl jeho příklad motivovat vládnoucí elity k úzké spolupráci s episkopátem. Obdobný význam měl taktéž nový ideál královny-„misionářky“, jejíž postava byla jednak zárukou ortopraxe (legitimizační účel), jednak měla motivovat urozené ženy k úzké spolupráci s episkopátem (formativní účel). Ideál královny-„misionářky“, jež měla přimět ke konverzi svého manžela, respektive „otevřít episkopátu dveře“ ke králi, a zároveň zajistit křesťanskou výchovu následníka trůnu a po úspěšné konverzi krále se stát patronkou křesťanství ve své říši (jako názorně Klotylda), představoval raněstředověkou inovaci, inspirovanou pravděpodobně obdobnou ariánskou praxí. Lze jej též považovat za jisté zohlednění reálného významu žen pro šíření křesťanství v jejich rodech a rodinách, zcela však pro něj chybí „pravověrné“ dřívější paralely. Prvotní církev manželství nepovažovala za ideální evangelizační prostředek, pročež uzavření manželství křesťanky s nekřesťanem zapovídala. Raná církev preferovala, aby křesťanské dívky zůstaly trvale neprovdané, než aby za manžela pojaly nekřesťana. I raněstředověká církev smíšené manželství zapovídala, případ královny-„misionářky“ ovšem očividně představoval akceptovanou výjimku, ospravedlněnou účelem. Vědomí rozporu s novozákonním sdělením snad mohlo být důvodem, proč se samotnému uzavření smíšeného manželství texty o královnách-„misionářkách“ věnují nanejvýš okrajově, rozpor tak byl prakticky ignorován.

Významnou obměnu v prosazeném „misijním schématu“ biskup – královna – král přinesla gregoriánská misie na přelomu 6. a 7. století, když se takřikajíc pozice biskupa-„misionáře“ ujal nikoli biskup lokální, ale římský, Řehoř I. Tento papež pocházel ze starobylého římského rodu a inspirován zřejmě Justiniánovým programem *renovatio imperii* i příkladem Lva I. vnímal jako svou zodpovědnost být duchovním vůdcem celého dříve římského a křesťanského Západu. Po získání Langobardů pro křesťanství tak pro dokončení jeho programu „duchovního *renovatio*“ zbývalo ještě získat zpět pro křesťanství bývalou římskou Británii. Řehoř po vzoru iroskotské misie do Kentu vyslal výpravu sestávající převážně z mnichů, jednak pro jejich věrnost jemu osobně, jednak pro jejich vhodnost pro takto náročný úkol, zajištěnou asketickou praxí a omezenými sociálními vazbami. V tomto ohledu lze v jeho volbě

svatoondřejských mnichů spatřovat nezanedbatelnou podobnost s prvocírkevním ideálem, zahrnujícím i radikální přání apoštola Pavla, nejen aby křesťané byli v zájmu šíření křesťanství ochotni v případě nutnosti i trpět, ale aby se pro svou maximální použitelnost pro misi vyhnuli navazování dalších vazeb, konkrétně uzavírání manželství. Na rozdíl od aktivit iroskotských *peregrini* nebyla Řehořem výprava vyslána, aby šířila svou křesťanskou asketickou tradici, nýbrž s úkoly ryze misijními a následně církevně-organizačními. Vzhledem k Æthelberhtově neschopnosti dostát Řehořovým očekáváním (odpovídajícím misijnímu ideálu panovníka) došlo též k zdůraznění role konkrétních misionářů, v čele s mnichy. Anglosaským mnichům zůstal misijní impuls vlastní i po rozšíření křesťanství v celé Británii a prosazení římského ritu na synodě ve Whitby, absorbován byl do něj též iroskotský koncept *peregrinatio*, nyní již aplikovaný ryze misijně. Teprve u Anglosasů tak lze hovořit o formulování mnišského misijního ideálu, přičemž dřívější misijní ideál panovníka jím nebyl nahrazen, spíše doplněn. Zvládnutí přísné mnišské askeze bylo považováno za vhodné ověření způsobilosti pro misijní činnost, chápanou jako další, vyšší stupeň zbožnosti. Po vzoru gregoriánské misie bylo jeho specifikem úzké napojení na římského biskupa, ideálně byla misijní činnost determinována přímými pokyny papeže, jenž mnicha oficiálně vyslal jakožto misijního biskupa, jednak důraz na vytváření funkční církevní organizace v podobě farní a klášterní sítě, mající za účel následnou péči o obyvatelstvo zasažené působením daného misionáře. Anglosaští misionáři se při svém úsilí zaměřovali předně na vládnoucí elity v naději na jejich podporu a kooperaci, což těmto vládcům umožňovalo mnišské misijní aktivity využívat pro své mocenské zájmy a posléze je s tímto ohledem mnohdy i organizovat. Za vlastní přijali takovouto iniciativu k misijní činnosti zejména králové a císařové karolinští a otonští. Neúspěch „běžné“ misie ojediněle vedl k vládcem iniciovanému násilnému šíření křesťanství, ideologicky opodstatněnému kombinací prvků eusebiovsko-konstantinovského ideálu, starozákonně-davidovského ideálu a vzoru saracénské praxe. Násilná misie se však přes dílčí oslavy jejích úspěchů (Sasko) v této době ideálem nestala, přetrvával ideál Božího zázračného zajištění konverze, na nějž byly zřejmě některé násilné proselytizační akce přeznačované, jelikož byly zpětně pocíťované jako „nedostatečně ideální“.

Iniciátorem násilných podniků někdy prezentovaných jako šíření křesťanství, jakkoli reálně byla při kruciátách misijní aktivita zpravidla okrajovým aspektem, se v době gregoriánské reformy stal také papež, přejímající tak iniciativu „z rukou“ císaře a jednající jakožto monarchicky chápaný vládce církve, jenž tudíž k obraně i expanzi své říše, tj. sféry západního křesťanství, začal používat i silové prostředky: podobně jako králové vysílal armádu splnit jím zadané úkoly, a stal se tak vlastně představitelem panovnického ideálu, včetně jeho

misijních aspektů. Odhlédneme-li od problematiky křížových výprav, přetrvávaly misijní ideály i v době papežské reformy bez zásadních proměn s výjimkou papežského nároku na vedení misijních aktivit – již déle probíhající spor mezi císařem a papežem o právo misie iniciovat a vést v době gregoriánské reformy vyvrcholil. Reálně ovšem byly možnosti papežské misie omezené skutečností, že značná část Evropy již byla úspěšně pokřesťanštěna a zbylé kmeny či národy byly rezistentní vědomě, což znamenalo potřebu násilného řešení (majícího pochopitelně i politické konotace). Jako nápodoba apoštolské misijní činnosti ve snaze o dokonalejší *vita apostolica*, sestávající nikoli jen z dobrovolné chudoby a (případně) společného života, nýbrž také z potulné kazatelské činnosti, vznikala v 11. století v poustevnických kruzích fenomén potulného kazatelství. Tento fenomén, věnující se nikoli vnější, nýbrž vnitřní christianizaci ve smyslu prohloubení víry, se prozatím neprosadil jako ideál, představoval ale i vzhledem ke značnému ohlasu v laickém prostředí jakousi předzvěst dalšího vývoje.

Laická hnutí 12. a 13. století, reagující mnohdy mimo jiné na rozpor mezi vyhlášenými ideály a stavem kléru a usilující o striktně doslovné dodržení radikálních evangelijních pokynů, ze vzoru prvotní církve přejala i misijní imperativ. V případě katarů se stala misijní činnost součástí ideálu, jehož naplnění bylo očekáváno od *perfecti*, jimiž mohly být i ženy. V tomto dílčím ohledu tak katarský ideál znamenal jisté přiblížení se prvocírkevnímu ideálu, předpokládajícímu též horlivé misijní nasazení od předních představitelů církve, stejně jako od žen. Nejvýraznější návrat k prvocírkevnímu misijnímu ideálu učinili valdenští, považující za nepostradatelnou součást plnohodnotného křesťanství i svou „misijní“ aktivitu, zaměřenou významně i na heretiky a očekávanou po vzoru prvotní církve ode všech křesťanů. Vpravdě o misijní imperativ, jelikož mělo jít o aktivitu zaměřenou na proselytizaci nekřesťanů, obohatil dočasně svůj ideál František z Assisi. Misijní ideál, omezený však již na kleriky, se z valné části v reakci na působení laických hnutí stal nedílnou součástí františkánské i dominikánské observance, přičemž shodně jako u katarů či valdenských měly být hlavními misijními prostředky osobní příklad zbožného života a slovní sdělení evangelia, v případě františkánů a dominikánů ideálně obohacený o charismatické projevy.

Z vývoje křesťanského misijního ideálu do 13. století je patrné, že prvocírkevní misijní ideál byl upozaďován již v období prvotní církve a z valné části opuštěn již v době církve rané, jakkoli jisté povědomí o něm očividně přetrvávalo. Zásadní událostí pro jeho další vývoj byl „zestátnění“ církve v pozdním starověku, v jehož důsledku byl zformován misijní ideál panovníka. Zásadní bylo také prolínání asketicko-mnišského ideálu s ideálem misijním, přičemž od přelomu 6. a 7. století se misie stala doménou mnichů. Jakkoli v době karolinské a

následně v podobě křížových výprav docházelo i k oslavování a propagování násilného šíření víry, „obvyklým“ ideálem byla od pozdního starověku konverze v reakci na Boží projev svrchované moci prostřednictvím zázraků, tj. takřkajíc konverze zajištěná samotným Bohem. Přes dílčí přiblížení se prvocírkevnímu ideálu nelze konstatovat, že by byl pro pozdější vývoj misijního ideálu vyloženě určující a za výrazněji úspěšný pokus o „návrat“ k ideálu prvocírkevnímu lze považovat teprve pojetí laických hnutí.

Druhým prvocírkevním ideálem byl ideál církevního služebníka. Participace na duchovním životě církve se v prvotní církvi předpokládala od každého křesťana, četná novozákonní místa jakoby ani nepřipouštěla alternativu křesťana ne-služebníka. Ideálem nebyla sama účast na službě ostatním křesťanům, ale naprosté oddání se službě. Vrcholný vzor byl nabízen v takzvaných darech služebnosti, univerzálních proto-úřadech, zejména apoštolech (a to nejen Dvanácti), kteří měli být povoláni přímo Bohem, což mělo být potvrzováno charismatickými projevy, a sloužit církvi zejména slovem (a zároveň nekřesťanům misijní aktivitou). Jimi měly být zřejmě zřizovány a jim snad i podřízeny lokální úřady, označované jako episkopové, presbyteři a diákoní. Jejich úkolem byla duchovní a pastorační péče o místní církve v nejširším smyslu, tj. včetně církevní kázně, liturgie či organizačních záležitostí. Episkopové/presbyteři měli být vybráni „autoritativně“ apoštoly a splňovat k tomu podmínky formulované v pastorálních epištolách, tj. disponovat příkladným charakterem, vykazovat se náležitou zbožností a svatostí, být znalí Písma a věrouky i ověření vzorným spravováním vlastní rodiny. Ustanovení do úřadu měli být zřejmě vzkládáním rukou.

Takřkajíc v nepřímé úměře k upozadování ideálu misijního v rané církvi dále narůstal důraz na ideál církevního služebníka, příčinou bylo jednak opadající eschatologické očekávání, jednak rozvoj místních církví. Jelikož se po smrti apoštolů církvi nedostávalo tak výrazných jedinců, aby jejich autorita – související alespoň u Dvanácti s reálně neopakovatelným „fyzickým“ vyvolením samotným Ježíšem (v kontrastu k nadpřirozenému „vyvolení“ k obdobné službě, jako již v případě Pavla) – byla akceptována celou církví, a univerzální proto-úřady tak do značné míry vymizely, rostl význam přikládáný duchovními autoritami lokálním služebníkům. V reakci na zpochybňování lokálního vedení jim „podřízenými“ křesťany probíhalo úsilí o posílení jeho pozice, a to předně odkazem na jejich řádné ustanovení apoštoly (viz například situaci řešenou autorem *Prvního listu Klementova*), výsledkem čehož bylo učení o apoštolské posloupnosti, nárokuje zejména pro episkopy (odlišované již od presbyterů) identifikaci jakožto pokračovatelů, nástupců apoštolů. Zpochybnění lokálního vedení bylo nezdůvodněné podloženo argumentací založenou na charismatických projevech, což

vedlo k relativizaci role charismat. V reakci na snahu o oživení charismatického pojetí montanistickým hnutím pak byla tato tendence ještě posílena, výsledkem čehož byla výrazná formalizace. Důraz na charismatické projevy nahradilo akcentování mysticky-svátostně chápaného svěcení (tak například Órigenés). Prosazení tohoto pojetí svěcení bylo umožněno aplikací analogie mezi církevními služebníky a starozákonními kněžími, doložené od konce 2. století (Tertulián). Přinejmenším jednou z významných příčin pro využívání této analogie byla opět snaha o upevnění pozice služebníků, kteří začali být chápáni jako obětníci (v souladu s prosazujícím se obětním charakterem eucharistie), zprostředkující ostatním křesťanům Boží milost. Struktura lokálního vedení se v průběhu 2. a 3. století vyvinula a byla unifikována do struktury biskup – presbyteři – diákoní a mezi vysvěcenými (respektive sloužícími) a nevysvěcenými křesťany začínala být patrná jistá distinkce. Od konce 2. století se úřad biskupa prosadil jakožto významnější než ostatní úřady a ideál církevního služebníka bychom tak od této doby též mohli označovat jako ideál episkopální – respektive též kněžský, jelikož pojem kněz (ιερεύς, latinsky pak *sacerdos*) byl zvláště na Západě přibližně do 8. století používán především pro biskupy. Od biskupa se očekávalo, že se bude věnovat duchovní službě, nikoli světským záležitostem, měl být garantem pravověrnosti a jednoty církve. V rané církvi se dále prosadila volba biskupů ostatními křesťany, do jisté míry snad jako kompenzace omezených možností další participace na duchovním životě církve či jako nástroj pro zajištění akceptování biskupa jemu svěřenými křesťany a předejití zpochybňování jeho pozice. Tato dílčí demokratizace představovala prvek cizí prvocírkevnímu ideálu a odporující prvocírkevnímu chápání fungování autority. Jistým odklonem od prvocírkevního pojetí byla i unifikace struktury církevního vedení (prosazovaná již Ignácem Antiochijským) a nápadně též relativizace důležitosti charismatických projevů, ačkoli ráznou kritiku přikládání přílišného významu těmto projevům obsahuje již Nový zákon. Nejvýznamnější změnou a objektivně vzato zpronevěřením se prvocírkevnímu ideálu byla aplikace analogie církevních služebníků se starozákonními kněžími, které se Nový zákon vyhýbal a na místo které postuloval všeobecné kněžství křesťanů. Pojetí církevních služebníků jako obětníků zprostředkujících Boží milost zásadně odporovalo prvocírkevnímu očekávání osobního vztahu všech křesťanů s Bohem. Podstatným motivem pro jeho prosazení byla inkluzivní snaha zajistit spásu těch, kdo předpoklad osobního vztahu s Bohem nesplňovali, důsledkem však bylo dělení křesťanů do dvou „úrovní“, přičemž pouze o jedné z nich by bylo dle prvocírkevních měřítek možné mluvit jako o křesťanech „plnohodnotných“.

V pozdním starověku byly upřesněny správní aspekty ideálu, a to do značné míry převzetím organizačních struktur římské administrativy. Jelikož se z biskupů stali vlastně státní

úředníci, došlo ke značnému navýšení společenské prestiže tohoto úřadu, jehož lákavost byla dále umocněna například disponováním mnohdy nezanedbatelným církevním majetkem. V důsledku toho duchovní autority (Basil, Augustin a další) výrazně akcentovaly požadavek důkladného prověřování kandidátů dle morálních i intelektuálních kritérií, odvozovaných od požadavků formulovaných v pastorálních epištolách, ale obohacených jednak o ideál zdráhání se před přijetím úřadu (názorně Jan Zlatoústý), jednak o požadavky asketické (nejvíce Jeroným): biskup měl žít stroze, v odříkání, nezabývat se výdělečnou činností, ideálně se rozhodnout pro celoživotní celibát a obecně žít v duchu asketického ideálu. Ve 4. – 6. století tak byla formulována a prosazena syntéza ideálu církevního služebníka a mnišství, respektive křesťanské askeze – ideálním služebníkem se stal biskup-mnich. Absorpce asketicko-mnišských ideálů do pojetí církevního služebníka byla především reakcí na pociťovaný úpadek mravů a zbožnosti služebníků, respektive křesťanů obecně, spojený s nárůstem počtu křesťanů v důsledku legalizace křesťanství a následně jeho prohlášení oficiálním náboženstvím říše. Teologicky byla legitimita této syntézy hájena aplikací analogie církevních služebníků se starozákonními kněžími a zdůrazňováním potřeby rituální čistoty kněží (výrazně například Ambrož), rozpory s prvocírkevním pojetím byly překonány zvláště pomocí alegorického výkladu. V kontrastu s touto snahou zajistit příkladnou (asketickou) svatost služebníků bylo rozvíjeno a domyšleno svátostné pojetí svěcení (názorně Řehoř z Nazianzu), zdůrazněné proti hrozbě úpadku úcty k služebníků, respektive proti zpochybňování platnosti svátosti vysluhovaných „nehodnými“ kněžími, a tudíž předkládané požadavky nesplňující služebníky zároveň ochraňující. Svěcení bylo vykládáno jako nezrušitelné obdarování účastí na Duchu svatém, a vysvěcený jedinec tak byl prohlášen za pneumatika bez ohledu na absenci reálných projevů. Výsledkem bylo prohloubení rozdílu mezi kleriky a ne-kleriky. Takto rozvinuté svátostné pojetí bylo prvotní církvi, předpokládající jednotu mezi duchovními postuláty a ověřitelnou realitou, cizí. Ustanovení do služby nechápala jako nezvratné, ale požadovala reálné plnění předepsaných požadavků. Zároveň přes svůj morální rigorismus nezastávala ideály asketické ani požadavek praktikování askeze nespojovala se službou v církvi. Nejnázorněji je odklon od prvocírkevního pojetí patrný na formulovaném (byť dosud efektivně nevymáhaném) požadavku dobrovolného celibátu, příkře odporujícím prvocírkevnímu předpokladu ověření způsobilosti pro službu příkladnou správou vlastní rodiny.

Rozklad městské správy i císařské moci na Západě zapříčinil, že k biskupskému úřadu v raném středověku běžně patřily i úkoly ryze sekulární. Duchovní autority (Řehoř I.) se tak snažily zdůrazňovat primát těch duchovních, jakkoli bylo předpokládáno a oceňováno, že biskup příkladně plní i své světské povinnosti. Vzhledem k akceptování panovnickovy role

garanta křesťanství v jeho říši (v naději, že se nechá ovlivňovat a usměrňovat episkopátem), byla ideálem symbióza biskupa s panovníkem, respektive součástí kněžského ideálu bylo, že si biskup je schopen zajistit panovníkovu přízeň. Ideál biskupa-mnicha, formulovaný v pozdním starověku, se v raném středověku takřka plošně prosadil. Ideální biskup (viz Audoin či Ulrich z Augsburgu) měl být urozeného původu, mělo se mu dostat kvalitního klášterního vzdělání, měl se vykazovat mimořádnou zbožností, pokorou a asketickou praxí – neměl vyhledávat privilegia, nýbrž žít v odříkání, často se postit a žít v dobrovolném celibátu. Biskup-mnich měl příkladně plnit veškeré své povinnosti, být jak výborným kazatelem, tak excelentně vykonávat i přidělené sekulární úkoly. Mezi jeho povinnosti mohly patřit dokonce i úkoly vojenské, zároveň však měl být též mírotvůrcem, oblíbeným panovníkem i lidem. A v neposlední řadě se měl ideálně také vykazovat charismatickými projevy. Ideál biskupa-mnicha přetrval bez výrazných proměn až do přelomu 10. a 11. století, nejvýraznější raněstředověkou obměnou bylo postupné zdůrazňování významu liturgie. Platnost uvedeného ideálu byla vztahována předně na biskupy, druhotně však i na kleriky s nižším svěcením. V jejich případě se jako ideál přibližně v 8. století prosadil společný život po vzoru prvotní jeruzalémské církve a zaměřený především na liturgii (*Chrodegangova pravidla*), doplněný v karolinské době o asketičtější pojetí, včetně zavrnutí soukromého majetku.

Po destabilizaci západní Evropy v 9. a 10. století se role vůdce nápravných snah chopili nejprve císaři (například Ota III. či Jindřich II.), považující se za nejvyššího i církevního představitele a v mnohém předznamenávající úsilí reformního papežství. Kněžský ideál byl při zachování požadavků vysokých morálních kvalit či dobrovolného celibátu zbavován svého vyložené mnišského rázu – ideální biskup se již ostentativně nezříkal světa a netoužil primárně po kontemplaci, ale vykazoval se spíše vůdčími a organizačními schopnostmi či značnou vzdělaností. I zásluhou císařství se k reformním snahám připojilo též papežství, jež přijalo za svůj původně mnišský program „svobody“ církve. Reformní papežství usilovalo o nápravu mravů kléru, odstranění simonie a laické investitury (včetně císařské), prosazení kněžského celibátu pro zajištění rituální čistoty i s ohledem na otázku církevního majetku, společného kanovnického života kněží dle Augustinovy řehole, a především výlučné papežské vlády nad celou církví. Reformní papežská strana byla přesvědčena, že nápravy mravů je možné dosáhnout jedině, pokud bude církev zbavena laického vměšování. Duchovní záležitosti tak napříště měly být striktně věcí kleriků, nikoli laiků, čímž bylo dokončeno rozdělení křesťanů na kleriky a laiky. Všichni křesťané měli být podřízeni papeži, v případě kněží byla dokonce platnost jejich svěcení poslušností papeži podmiňována. Papežská vláda nad církví měla být prakticky absolutní. Ideály papežské reformy nepředstavovaly návrat k ideálům prvocírkevním,

nýbrž oživení ideálů říšské církve 4. – 5. století, obohacené o papežskou absolutní vládu nad církví a autoritativní vymáhání naplňování předepsaných požadavků. Zahrnovaly zároveň problematický rozpor mezi touhou po obnovení „slavné a bohaté“ pozdněstarověké církve a po návratu k „apoštolské“ chudobě.

Ideál dobrovolné chudoby, propagovaný duchovními autoritami jako napodobení apoštolů a nezbytná součást plnohodnotného křesťanství, a tudíž namnoze i nezbytnost k zajištění osobní spásy, se podařilo v 11. století rozšířit i mezi laiky. Ti byli zároveň aktivizováni gregoriánskými reformisty, když se to hodilo papežským zájmům, vzhledem k striktnímu rozdělení křesťanů na kleriky a laiky byla ale značně omezena jejich možnost participovat na duchovním životě církve. Laici navíc mnohdy nemohli nezaznamenat rozpor mezi vyhlášenými ideály a stavem lokálního kléru, přičemž i sama gregoriánská reforma vytvořila precedent zpochybnění platnosti svěcení „nehodných“ kněží (z důvodu laické investitury). Reakcí laických hnutí bylo následné zpochybnění rozdělení křesťanů na klér a laiky a snaha o vlastní, radikálnější, doslovným výkladem Písma zaštiťované uskutečnění nápravy církve v zájmu zajištění osobního spasení. V případě katarů byla přes přítomnou stratifikaci umožněna participace na duchovním životě církve všem, „církevními služebníky“ (*perfecti*) se měli stát jen ti, kdo reálně vynikali svou asketickou svatostí, nenapadnutelnou životní praxí, mohly se jimi však stát i ženy. I v případě raných valdenských byla participace na duchovním životě církve nejen umožněna, ale očekávána ode všech křesťanů. Očekávala se opět dobrovolná chudoba, valdenské pojetí však nebylo tak asketické jako v případě katarů. Podstatným návratem k prvocírkevnímu ideálu bylo odmítnutí úzkého spojení se státní mocí, zapříčiněné však možná do značné míry její nepřízní vůči valdenským, stejně jako zpochybnění obětního pojetí církevních služebníků. Také rané ideály Františka z Assisi předpokládaly laickou participaci na duchovním životě církve, František však oproti katarům či valdenským zároveň prosazoval radikální poslušnost církevní hierarchii, což umožnilo řízenou asimilaci jeho řádu, a v důsledku tak i jeho klerikalizaci. Církevní reakcí na ideály církevního služebníka laických hnutí bylo jak opětovné zdůraznění požadavku asketické svatosti kleriků, tak upevnění svátostného pojetí kněžství, zřejmě i v zájmu nenapadnutelnosti kněží ze strany laiků.

Prvocírkevní ideál církevního služebníka byl reálně opuštěn, respektive radikálně změněn již v období rané církve, tj. ještě předtím, než se církev stala církví říšskou. Klíčovou změnou, znamenající objektivně vzato zpronevěření se prvocírkevnímu ideálu, bylo aplikování analogie se starozákonními kněžími, jehož důsledkem bylo prosazení obětního charakteru eucharistie, přesvědčení o zprostředkování Boží milosti církevním služebníkem, mysticko-svátostné pojetí svěcení a v dlouhodobém důsledku též rozdělení křesťanů na kleriky a laiky. Druhým zásadním

zásahem vzdalujícím ideál od prvocírkevního „vzoru“ bylo prosazení asketického pojetí ideálu církevního služebníka ve 4. a 5. století. Zatímco první zmíněný bod se dočkal zpochybnění v podobě ideálů katarského a valdenského, jakkoli považovaných za heretické, asketické chápání ideálu církevního služebníka bylo naopak laickými hnutími ještě posíleno.

Třetím prvocírkevním ideálem byl ideál mučednický. Mučednictví bylo v prvotní i rané církvi považováno za ideální dovršení křesťanského života. Bylo interpretováno jako „druhý křest“, dokonalejší ztotožnění s Kristem, a raněcírkevní tradicí připisováno všem významným postavám prvotní církve. Je zřejmé, že mučednický ideál byl rozvíjen v reakci na opakující se hrozbu pronásledování a jeho účelem bylo motivovat křesťany k obstání a zachování víry tváří v tvář protivenstvím. Jelikož křesťanská ochota k mučednictví představovala pádný argument ve prospěch pravdivosti evangelia, začalo být mučednictví interpretováno jako vrcholný podíl na souboji dobra se zlem. V rané církvi se mučednický ideál radikalizoval. Některé skupiny křesťanů neobstání v mučednické „zkoušce“ považovaly za neodpuštělný hřích, nehledě na kajícínost provinilce, čímž ideál zbavily základních evangelijních východisek (donatisté). Prosadil se naopak opačný extrém, tj. zdůraznění úcty k mučedníkům, z níž postupně začal vznikat kult křesťanů označovaných za světce, kteří měli i po své smrti napomáhat žijícím křesťanům ke spáse, čímž byl ideál opět zbaven základních evangelijních východisek. Vzhledem ke konstantinovskému obratu a následnému vyhlášení křesťanství oficiálním náboženstvím římské říše se důraz na mučednictví transformoval v rámci kultu svatých. Ideál posléze zůstal bez výrazných změn součástí obecné historicko-náboženské paměti i žádoucí spirituality křesťanství až do konce v této práci sledovaného období, zároveň se však dočkal významného přeznačení, respektive spíše rozšíření, když za dobu mučednictví začala být považována křesťanská askeze.

Jakkoli byl prvotní církvi inherentní morální rigorismus, asketický ideál nezastávala. Dle prvocírkevních ideálů měli být v zájmu církve či šíření křesťanství křesťané ochotni v případě nutnosti strpět i značné strážně či se mnohého zříci, neměli však takovéto „potíže“ vyhledávat. Křesťan měl podle prvotní církve hledět především na prospěch služby: ať již bylo užitečnější strpět protivenství, odříkání, zůstat svobodný či zemřít mučednickou smrtí, nebo utéct před pronásledováním, využívat vlastní majetek, postavení či konexe. Ve snaze čelit rozvolňování církevní morálky a v inspiraci askezí pohanskou (a v soupeření s ní) docházeli křesťané již v období rané církve k asketické interpretaci radikálních novozákonních požadavků. Zpočátku byla tato interpretace prováděna hnutími, považovanými „pravověrnou“ církví za heretická (například enkratité), zpravidla právě pro jejich asketický exkluzivismus. Tato hnutí však

zároveň zpochybňovala svatost církve, výsledkem čehož bylo „asketické soupeření“ (například s montanisty). Zatímco nonkonformní hnutí považovala asketickou praxi za nedílnou součást křesťanského života, raná církev našla inkluzivní řešení v podobě dvojstupňové etiky, jež umožnila běžným křesťanům se již prakticky normativně asketicky interpretovaným radikálním novozákonním výrokům „vyhnout“ a horlivým křesťanům se naopak asketicky realizovat v rámci „pravověří“, a celku církve tím „zajistit svatost“.

Ideál asketický se ve 3. století začal vyvíjet do podoby ideálu mnišského. Prvním mnišským ideálem byl ideál poustevnický. Poustevníci na rozdíl od dřívějších asketiků utíkali do „sterilního“ prostředí pouště před pokušeními přítomnými ve společnosti i před církevními autoritami, neodpovídajícími morálním normám těchto asketů. Odchod na poušť sice nebyl výslovně protestem, obsahoval však imanentní kritický osten vůči zesvětštělé církvi, v níž již poustevník nebyl ochoten dále přebývat (natož na jejím chodu participovat), jelikož ji považoval za prostředí ohrožující jeho úsilí o osobní spásu. Pouštním otcům byla pro jejich asketické výkony připisována mimořádná svatost, domněle nedostupná v církvi, i bohaté charismatické projevy, díky čemuž popularita pouštního hnutí narůstala. Vše určujícím cílem poustevnického ideálu bylo zajištění osobní spásy, k němuž mělo být nejjistější cestou zbavení se všech vášní pomocí askeze. Eremita měl eliminovat veškeré rušivé elementy, aby se mohl soustředit výlučně na konání vlastní spásy. Svou radikálně sobeckou sebestředností poustevnický ideál stál v přímém protikladu k prvocírkevním ideálům, přinejmenším ve své rané podobě byl též problematický svým inherentním exkluzivismem, tendencemi sektářskými, anarchistickými, asketickým exhibováním i nekontrolovaným charismatickým blouzněním.

Poustevnická praxe se v průběhu let vyvíjela, namísto radikální samoty byla poměrně záhy preferována existence ve vlastní kelle v rámci lávry poblíž dalších poustevníků, zaveden byl institut proto-noviciátu, více než volnost býval oceňován „nepohyb“ apod. Poustevnická praxe byla takto průběžně uzpůsobována a „korigována“, za ideál však bylo nadále považováno radikální poustevnictví pouštních otců. Podobně první zformování křesťanského cenobitského mnišství (Pachomius) nebylo považováno za nový, lepší ideál, nýbrž za ústupek učiněný v zájmu umožnění bezpečného provádění pouštní askeze co nejvíce zájemcům. Teprve Basil Veliký poustevnický ideál zpochybnil a na jeho místo vyzdvihl ideál cenobitský, podkládaný vzorem prvotní jeruzalémské církve. Společenství cenobitů podle Basila mělo být oázou příkladného křesťanství, na úkor prominentního postavení askeze požadoval prostotu, zdrženlivost, sounáležitost a po vzoru Pachomia také zřeknutí se vlastní vůle a prakticky slepou poslušnost představenému. Rozhodnutí pro cenobitský život chápal jako nezrušitelné a založená společenství cenobitů se pokoušel začlenit do struktury církve, nikoli je z ní striktně

vyčlenit. Basilovo pojetí, první křesťanský cenobitský ideál, bylo výsledkem usilovné snahy o biblické řešení nešvarů tehdejšího mnišství, ač hledané s origenisticko-asketickým předporozuměním. Oproti poustevnickému ideálu představovalo prakticky ve všech ohledech přiblížení k představám prvotní církve.

Západní mnišství přes dílčí specifika především významně čerpalo z tradice mnišství východního, do zformování benediktinského ideálu nelze hovořit o specifickém západním mnišském ideálu. I *Benediktova řehole* je přes osobitosti předkládaného ideálu dílem eklektickým a synkretickým. Benediktinský ideál vynikal svou funkčností, udržitelností, vyvážeností, proveditelností a srozumitelností. Od mnicha očekával celoživotní „boj“ za dosažení plnohodnotného křesťanství, přičemž spásnými prostředky, jež nabízel, byly vedle askeze zvláště řád a poslušnost představeným. Jednotlivý mnich se měl zříci vlastní vůle a být slepě poslušný, pokorně se stát takříkajíc nesvéprávným, s čímž souvisel anticharismatický osten *Benediktovy řehole*. Od mnicha se neočekával osobní vztah s Bohem, ale dokonalá poslušnost opatovi, stojícímu „na místě Kristově“. Záměrem bylo vytvořit jakýsi „inkubátor“, v němž byl jedinec usilující o dokonalost a konající svou spásu chráněn před většinou hrozeb. Předepisovaná askeze byla oproti askezi pouštní umírněná a alespoň teoreticky jí byla nadřazena služba, ztotožňovaná primárně s modlitební činností. *Benediktova řehole* zformovala ideál ve své podstatě prvocírkevním ideálům bytostně cizí, ačkoli se odvolávala na četné novozákonní verše. Vzhledem k přesídlení benediktinských mnichů do Říma po vyplenění Monte Cassina i kvůli druhé knize *Rozmluv* Řehoře I. byla později benediktinská observance považována za římskou, a tudíž pravověrnou. Zásadní pro její prosazení byla dále její vyváženost a proveditelnost i jistá „flexibilita“, umožňující hospodářské, kulturní či misijní využití benediktinů a jejich klášterů. Za významnou příčinu jejího prosazení považují též skutečnost, že *Benediktova řehole* obsahovala nezrušitelný slib věrnosti této řeholi, kvůli kterému si benediktinští mniši nemohli „legitimně“ zvolit jinou observanci. O unifikaci západního mnišství na benediktinské podobě však lze reálně hovořit až v 9. a 10. století, jeho vrchol pak představovaly opravná mnišská hnutí, vyvěrající z Cluny, Gorze či Hirsau. Samotný obsah ideálu v jejich době nedoznal přes dílčí modifikace zásadních změn, tou nejvýznamnější bylo výrazné akcentování liturgie.

Opravné snahy, reagující nejprve na destabilizaci v 9. a 10. století a poprvé vrcholící v klášterních kongregacích jako Cluny, v dalších letech neustaly. Naopak, inspirovány voláním po návratu k původní, čisté církvi, se vedly k ještě intenzivnějšímu úsilí západních mnichů o návrat k *Benediktově řeholi* a vzoru pouštních otců. Za neuspokojivou a „apoštolským“ ideálům dostatečně neodpovídající byla záhy považována dokonce i „reformní“ clunyská observance,

což vedlo ke vzniku nových mnišských hnutí a řádů, usilujících o důkladnější „návrat“ k „původním“ vzorům. Nejvýznamnější z nich bylo jednak nové poustevnické hnutí, jednak z mnoha mnišských modifikací svou popularitou vyčnívající cisterciácký řád. Obdobně jako původní, egyptské poustevnické hnutí považovalo církev za nevhodné prostředí pro konání vlastní spásy, shledali noví poustevníci jako nedostačující, a tudíž pro vlastní konání spásy nevhodné prostředí benediktinských klášterů. Jeho formativní postavy tak opustily benediktinský klášter v touze po přísnější observanci, kterou však tehdejší „organizované“ mnišství nenabízelo. Vzhledem k absenci pouště na Západě byl na ni přeznačen hluboký les, který noví poustevníci kultivací dle svého pojetí vymaňovali ze spárů démonické moci. Ideálem nových poustevníků, jejichž nejvýznamnějšími projevy byli kamaldolové a posléze kartuziáni, bylo úplné zřeknutí se světa a přebývání v nepočetném eremitském klášteře, zachovávání osobní i kolektivní chudoby a věnování se fyzické práci či liturgické činnosti. Ideál nového poustevnictví představoval dosti věrnou obnovu ideálu starověkých eremitů, nejvýznamnější obměnou bylo jeho kolektivní provádění. Nové cenobitské mnišství, reprezentované především cisterciáckým řádem, usilovalo o dodržování *Benediktovy řehole* „doslova a do písmene“ a bez pozdějších „nánosů“. V zájmu omezení interakce s okolním světem byly kláštery zakládány v liduprázdných lokalitách, obnovena byla povinnost manuální práce mnichů. Za odporující *Benediktově řeholi* bylo (i vlivem nového poustevnictví) považováno nejen bohatství, ale také veškeré estetické projevy – výsledkem byl prakticky kult chudoby a askeze přísnější než jaká byla vlastní *Benediktově řeholi*. Unikátní byl cisterciácký filiační systém a každoroční konání generální kapituly, zajišťující jednotu řádu i prostor pro řešení aktuálních problémů, a také masové zpropagování cisterciáckého ideálu v západním křesťanstvu, významně přispívající k rozšíření povědomí o ideálu dobrovolné chudoby jakožto ideálu „apoštolského“ do společnosti jako takové.

„Apoštolský“ ideál chudoby, prostoty a zřeknutí se světa byl v důsledku působení nových poustevníků a řádů natolik všeobecně prosazen, že jej jako nezbytnou podmínku k zajištění spásy, považovala všechna nejvýznamnější laická hnutí. Ostatně, skutečnost, že laici vnímali rozpor mezi tímto ideálem a reálným stavem kléru, mnohdy ke vzniku laických hnutí významně přispěla. Ryze asketický, prakticky s až mnišskými rysy byl ideál katarský. Ideální katar měl žít bez požitků a hříchů, stroze a prostě, oddělen od hříšných lidí a věnovat se umrtvování těla. Domněle apoštolská askeze katarů se vyrovnala nejexaltovanějším projevům křesťanského asketismu. Katarství vlastně představovalo domyšlení křesťanské askeze a křesťanského mnišství „do důsledků“, jakési „absolutní křesťanské mnišství“, v němž byly v mnišství vždy obsažené tendence přirozeně rozvinuté do dualistického náboženství nacházejícího se

objektivně mimo hranice křesťanství. „Apoštolská“ chudoba byla základním a pro plnohodnotné křesťanství i zajištění osobní spásy domněle nepostradatelným prvkem také v ideálu Františka z Assisi, formulovaném pravděpodobně pod vlivem poustevnického hnutí. František v tomto ohledu dosáhl pomyslného „vrcholu“ vývoje asketického ideálu, když zastával naprostou prostotu a absolutní osobní i kolektivní chudobu. Šíří akceptování „apoštolského“ ideálu chudoby ve 13. století může ilustrovat i poznání zakladatelů dominikánského řádu, že bez zachovávání dobrovolné chudoby není reálné získat heretiky pro katolickou víru.

Přestože prvotní církev v Novém zákoně své ideály formulovala poměrně jednoznačně a zároveň zřetelně „autoritativně“, přestože byl Nový zákon dosti uniformně ve sledovaných třinácti staletích chápán jako text normativní, a dokonce nadpřirozeně inspirovaný, a přestože byly prvocírkevní ideály od počátku formulovány jako cosi z principu obtížně dosažitelného, na co by však měli všichni křesťané aspirovat, a tudíž teoreticky nevyžadujícího zásadní úpravy, nebyly prvotní církví formulované ideály pozdějšími generacemi křesťanů přejaty beze změn. Naopak, můžeme konstatovat, že křesťanské ideály prošly v průběhu sledovaných třinácti staletí zásadním vývojem. Jistě by nebylo legitimní generalizujícím způsobem zpochybňovat upřímnost proklamovaných obnov a návratů k prvotní církvi v následných dějinách, přesto je vzhledem k odklonu od těchto ideálů vhodné dotazovat se na zacházení formativních postav pozdějších relevantních ideálů se vzorem prvotní církve. Můžeme v tomto ohledu rekonstruovat několik základních „metod“. Jeden z přístupů k prvotní církvi úzce souvisel s „prorockým sebevědomím“ jeho proponentů. Ti se domnívali disponovat dostatečným zjevením od Ducha svatého, že pro ně byla „litera“ novozákonních ideálů závazná pouze v případě shody s jejich „nadpřirozeně inspirovanými“ postoji. Nejnázornějším příkladem je v tomto ohledu gregoriánská argumentace, s lehkostí označující četná prvocírkevní stanoviska za pro prvotní církev přijatelné výjimky, překonané již však dokonalejší (gregoriánskou) praxí. V jistém smyslu obdobný přístup můžeme detekovat u prvních pouštních otců, opírajících svou asketickou praxi o přesvědčení o nadpřirozeném Božím vedení, potvrzovaném prý charismatickými projevy, a stavějící „inspirované“ výroky pouštních otců přinejmenším na roveň Písma. Na případu pouštní askeze lze názorně ilustrovat další „metodu“ zacházení s prvocírkevním vzorem, a to využití prvotní církve ke zpětné legitimizaci. Odchod na poušť tak nebyl učiněn jako nápodoba prvotní církve, vzhledem k pobytu zejména Jana Křtitele na poušti tak byl ale následně samotným hnutím interpretován. Tj. došlo k využití a jistému přeznačení prvocírkevní praxe v zájmu dosažení maximální analogičnosti, kterážto byla

následně chápána jako doklad nápodoby prvocírkevního vzoru. Zásadní „metodou“ zacházení s prvocírkevním vzorem byl alegorický výklad, umožňující však vzhledem k reálné absenci mezí a striktních pravidel dosažení prakticky neomezených výsledků, a tudíž potvrzení libovolného postoje či praxe alegoricky interpretovaným vzorem prvotní církve, respektive alegoricky vysvětlenými výroky Nového zákona. Ani úsilí zcela opačné, tj. snaha zejména laických hnutí o striktní doslovnost, ovšem vzhledem k předporozumění ovlivněnému církevní tradicí, ke komplexnosti novozákonního sdělení, těžko ve svém celku postižitelném „necvičeným“ jednotlivcem, i společenskému, hospodářskému či politickému kontextu, nevedlo automaticky k reálnému „oživení“ prvocírkevních ideálů. Zřejmě nejčastějším „problémem“ v přístupu k prvocírkevnímu vzoru byla selektivita, vedená jistě často snahou reagovat na aktuální nešvary, čímž však docházelo k opomíjení těch aspektů, které se k řešení těchto nešvarů nezdály být nápomocné – názorným a zásadním příkladem je v tomto ohledu akceptování asketického ideálu vzhledem ke zdůraznění radikálních novozákonních požadavků a ignorování jejich kontextu a původního smyslu.

Významný odklon od prvocírkevních ideálů proto nenastal, jak si to představovali například valdenští, v důsledku „zestátnění“ církve ve 4. století, ani v „temném“ středověku, nýbrž již v době rané církve, ve 2. – 3. století, když církev na rozvolnění prvocírkevního morálního rigorismu, tj. na zesvětštění, reagovala přijetím asketického ideálu, zejména v reakci na vnitřní spory, zpochybňující postavení církevních autorit, začala aplikovat analogii církevních služebníků se starozákonními kněžími a v protikladu k absolutizaci mučednického ideálu těmi, kdo odmítali přijmout zpět do církve kající *lapsi*, tento ideál radikalizovala směrem k budoucímu kultu světců, čímž opouštěla evangelijní soteriologická východiska. Formativní érou z hlediska církevních ideálů v období sledovaném v této práci nebyla ani tak doba prvotní církve, jako spíše 4. – 6. století, kdy byly formulovány, ustáleny a ratifikovány ideály, jež se prosadily na mnohá staletí. Právě tuto pozdněstarověkou církev považovali za zlatý věk – byť v selektivní a idealizované podobě – i gregoriánští reformisté, právě k ideálům formulovaným v této době se navracelo nové poustevnické hnutí či nové mnišství v 11. a 12. století. Jakkoli tvůrci variant křesťanských ideálů mnohdy podle svých slov usilovali o následování apoštolů, je nutné konstatovat, že takovýto „návrat“ k domněle prvocírkevnímu pojetí jen vyloženě ojediněle představoval razantnější přiblížení k skutečným prvocírkevním ideálům. Prvotní církev tak sice představovala proklamovaný vzor a byla využívána v apologetické argumentaci, její reálná praxe ani ideály ovšem netvořily vývoj křesťanských ideálů determinující element, jímž do značné míry byla křesťanská askeze. Za období nejintenzivnějšího návratu k prvocírkevním ideálům, byť stále interpretovaným asketicky, lze

označit 12. a 13. století, kdy zároveň došlo k vícero pokusům o opětovné sjednocení ideálu misijního, mučednicko-asketického a ideálu církevního služebníka v jediný křesťanský ideál.

Vedle „vnějších“ příčin politických, kulturních, hospodářských či společenských byly pro vývoj křesťanských ideálů zásadní jednak poznání nereálnosti a nedosažitelnosti dřívějšího ideálu, vedoucí k jeho přeformulování do podoby „realistického ideálu“, jednak naopak pochybnost o tom, zda aktuálně běžně přijatelná podoba křesťanského života bude dostatečná pro zajištění osobní spásy, respektive úsilí zajistit si osobní spásu, z něhož mnohdy plynulo přesvědčení, že nic méně než nově formulovaný ideál není pro spásu dostatečný, a tudíž k tendencím exkluzivistickým. Lze konstatovat, že prvotní církev pozdějším generacím „odkázala“ problematicky řešitelný paradox: na jednu stranu formulovala a předpokládala splnění dosti radikálních požadavků, pročez reálně byla společenstvím v jistém smyslu elitářským a značně exkluzivistickým, na druhou stranu byla přesvědčena, že nabízí jedinou možnou cestu ke spáse a doufala v její přijetí ideálně všemi lidmi, což je premisa vyloženě vybízející k přístupu maximálně inkluzivnímu. Církevní dějiny by tak bylo možné vnímat jako snahu nalézt rovnováhu mezi přílišným církevním exkluzivismem, vedoucím v důsledku k zjištění, že nároky takřka nikdo nesplňuje, a tudíž k hrozbě zániku společenství, a přílišnou církevní inkluzí, vedoucí k zesvětštění a následně k pociťované potřebě obnovy a nápravy, motivované touhou po zajištění osobní spásy. Již raná církev se pokusila tento paradox vyřešit dvojstupňovou etikou, umožňující jak horlivou zbožnost výjimečných jedinců, tak z pohledu prvotní církve přinejlepším „vlažné“ křesťanství „mas“, udržených však tímto krokem „v mezích církve“. Takovéto inkluzivní řešení však dlouhodobě nikdy nedokázalo zabránit přítomnosti exkluzivistických tendencí mezi těmi, kdo se domnívali být oněmi křesťany vyšší kategorie, stejně jako přirozenému prohlubování „propasti“ mezi těmito kategoriemi křesťanů (klerici – laici; mniši – nemniši; kataři – ostatní křesťané), pociťované o to naléhavěji, když křesťané „vyšší kategorie“ nesplňovali „vlastní“ proklamované ideály.

Přestože lze vyhroceně konstatovat, že prvocírkevní ideály byly opuštěny již v době rané církve a četným skupinám a hnutím, proklamujícím snahu o návrat k nim, se nepodařilo je „oživit“, domnívám se, že má disertační práce potvrzuje správnost chápání dějin starověkého a středověkého křesťanství jako procesu, v němž jsou vývojové změny určované nejen aktuálním kontextem duchovním, politickým, společenským či hospodářským, ale také neustálou prací s dřívějšími koncepty, a to včetně prvocírkevních ideálů, jakkoli neměly tak určující význam, jak by se mohlo z výroků mnoha pozdějších křesťanů zdát.

Seznam použitých pramenů

- Actus Vercellenses*. In: LIPSIUS, Richard Adalbertus. (ed.). *Acta apostolorum apocrypha I*. Lipsiae: Apud Hermannum Mendelssohn, 1891, s. 45-103.
- ADOMNANUS. *Vita Columbae*. In: ANDERSON, Alan Orr – ANDERSON, Marjorie Ogilvie (eds.). *Adomnán's „Life of Columba“*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- AGATHANGELUS. *Historia Armeniae*. In: TĒR-MKRTCH'EAN, G. – KANAYEATS', St. (eds.) *Agat'-angelay Patmut'iwn Hayots'*. Delmar, NY: Caravan Books, 1980.
- ALBINUS ALCUINUS. *Epistolae*. In: MGH Epp. 4, s. 1-493.
----- *Vita sancti Willibrordi*. Ed. P. Dräger. Trier: Kliomedia, 2008.
- ALTFRID. *Vita sancti Liudgeri*. In: MGH SS 2, s. 403-419.
- AMBROSIASTER. *Commentarius in XIII epistulas Paulinas*. Ed. H. Vogels. CSEL 81/1-3. Vindobonae: Hoelder – Pichler – Tempsky, 1966-1969.
----- *Questiones Veteris et Novi Testamenti*. Ed. A. Souter. CSEL 50. Vindobonae – Lipsiae: F. Tempsky – G. Freytag, 1908.
- AMMONAS. *Epistulae*. In: NAU, F. (ed.). *Ammonas, successeur de Saint Antoine: Textes Grecs et syriaques édités et traduits*. Patrologia orientalis XI. Paris: Firmin-Didot, 1914, s. 130-152.
- ANDREA STRUMENSI. *Vita Iohannis Gualberti*. In: MGH SS 30,2, s. 1080-1104.
- Annales laureshamenses*. In: MGH SS 1, s. 22-39.
- ANONYMUS BATAVIENSIS. *De occassionibus errorum hereticorum*. In: PATSCHOVSKY, Alexander – SELGE, Kurt-Victor (ed.). *Quellen zur Geschichte der Waldenser*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1973, s. 77-103.
- ANONYMUS BATAVIENSIS. *Secta Pauperum de Lugduno est orta hoc modo*. In: PATSCHOVSKY, Alexander – SELGE, Kurt-Victor (ed.). *Quellen zur Geschichte der Waldenser*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1973, s. 19.
- ANSELMUS ALEXANDRINUS. *Tractatus de haereticis*. In: DONDAINE, Antoine. La hiérarchie cathare en Italie. *Archivum fratrum praedicatorum* 20 (1950), s. 308-324.
- ANSKAR. *Vita sancti Willehadi*. In: MGH SS 2, s. 378-390.
- ANTONIUS. *Epistulae*. In: GARITTE, Gérard (ed.). *Lettres de s. Antoine, version géorgienne et fragments coptes*. Louvain: Impr. orientaliste, 1955.
- Apophthegmata Patrum Aegyptiorum, collectio graeca alphabetica*. In: PG 65, sl. 72-440.

- Apophthegmata Patrum Aegyptiorum, collectio graeca systematica.* In: GUY, Jean-Claude (ed.). *Les apophtegmes des pères: Collection systématique.* Sources Chrétiennes 387, 474 a 498. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993, 2003 a 2005.
- ARDO SMARAGDUS. *Vita sancti Benedicti Anianensis et Indensis abbatis.* In: PL 103, sl. 351-384.
- ARISTOTELÉS. *Politika.* In: ARISTOTLE. *Politics: With an English Translation by H. Rackham.* The Loeb Classical Library. London – Cambridge, MA: William Heinemann – Harvard University Press, 1959.
- ATHANASIUS. *Apologia ad Constantium Imperatorem.* In: PG 25b, sl. 595-642.
 ----- *De virginitate.* In: PG 28, sl. 251-282.
 ----- *Vita S. Antonii.* In: PG 26, sl. 835-976.
- AUGUSTINUS AURELIUS. *Contra epistulam Parmeniani.* In: AUGUSTINUS AURELIUS. *Scripta contra Donatistas, pars I.* Ed. M. Petschenig. CSEL 51. Vindobonae – Lipsiae: F. Tempsky – G. Freytag, 1900, s. 187-231.
 ----- *De bono conjugali.* In: PL 40, sl. 373-396.
 ----- *De civitate Dei.* In: PL 41, sl. 13-804.
 ----- *De doctrina Christiana.* Ed. I. Martin. CCSL 32. Turnholti: Brepols, 1962, s. 1-167.
 ----- *De gratia et libero arbitrio liber unus.* In: PL 44, sl. 881-912.
 ----- *De sancta virginitate.* In: PL 40, sl. 395-428.
 ----- *Ennarationes in Psalmos.* In: PL 36, sl. 67-1027 – PL 37, sl. 1033-1967.
 ----- *Epistulae.* In: PL 33, sl. 61-1094.
 ----- *Regula ad servos Dei.* In: PL 32, sl. 1377-1384.
 ----- *Regula secunda.* In: PL 32, sl. 1449-1451.
 ----- *Sermones post Maurinos reperti.* Ed. G. Morin. MA 1. Roma: Tipografia poliglotta Vaticana, 1930.
- AURELIUS AMBROSIUS. *De mysteriis.* In: PL 16, sl. 389-410A.
 ----- *De obitu Theodosii Oratio.* In: PL 16, s. 1385-1406A.
 ----- *De obitu Valentiniani consolatio.* In: PL 16, sl. 1357-1384B.
 ----- *De officiis ministrorum.* In: PL 16, sl. 23B – 184B.
 ----- *De poenitentia.* In: SAEMO 17, s. 171-283.
 ----- *De sacramentis.* In: SAEMO 17, s. 41-133.
 ----- *De virginibus ad Marcellinam sororem sua libri tres.* In: PL 16, sl. 187-232B.
 ----- *De virginitate liber unus.* In: PL 16, sl. 265-302B.
 ----- *Epistolae.* In: PL 16, sl. 339-397 a 1219-1286A.

- *Sermones S. Ambrosio hactenus ascripti*. In: PL 17, sl. 603-737.
- AUXENTIUS DUROSTORENSIS. *Epistola de fide, vita et obitu Ulfilae* (In: MAXIMINUS. *Dissertatio Maximini contra Ambrosium* 42-63). In: GRYSON, Roger (ed.). *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée: Introduction, texte latin, traduction et notes*. Paris: Les éditions du Cerf, 1980, s. 236-251.
- AVITUS VIENNENSIS. *Epistolae*. In: PL 59, sl. 199-290B.
- BASILIIUS CAESARIENSIS. *Commentarius in Isaiam prophetam*. In: PG 30, sl. 118-669.
- *De Spiritu Sancto: Über den Heiligen Geist*. Ed. H. J. Sieben. Berlin: Herder, 1993.
- *Epistolae*. In: PG 32, sl. 67-1113.
- *Regulae brevius tractatae*. In: PG 31, sl. 1051-1322.
- *Regulae fusius tractatae*. In: PG 31, sl. 890-1051.
- BEDA VENERABILIS. *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. In: PL 95, sl. 21-290C.
- BENEDICTUS ANIANENSIS. *Concordia regularum*. In: PL 103, sl. 713-1380.
- BENEDICTUS NURSIAS. *Regula Benedicti*. In: VOGUÉ, Adalbert de – NEUFVILLE, Jean (eds.). *Sources chrétiennes*. Sv. 181-186: La Règle de saint Benoît. Paris: Cerf, 1971-1977.
- BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *Apologia ad Guillelmum Sancti-Theoderici abbatem*. In: PL 182, sl. 893-918A.
- *De consideratione libri quinque ad Eugenium tertium*. In: PL 182, sl. 727-808A.
- *De laude novae militiae ad milites templi liber*. In: PL 182, sl. 917-940B.
- *Epistolae*. In: PL 182, sl. 67-662A.
- *Sermones de Diversis*. In: PL 183, sl. 537-748C.
- *Sermones super Cantica canticorum*. Ed. J. Leclercq – C. H. Talbot – H. M. Rochais. 2 sv. Rome: Ed. Cistercienses, 1957-1958.
- BERNARDUS GUIDONIS. *Practica inquisitionis heretice pravitatis*. Paris: Alphonse Picard, 1886.
- BERTHOLDUS. *Annales*. In: MGH SS 5, s. 264-326.
- BONAVENTURA BAGNOREGIS. *Epistola de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*. In: BONAVENTURA. *Opera omnia*. Sv. 8. Florence: Quaracchi, 1898, s. 331-336.
- *Legenda maior sancti Francisci*. In: *Legendae s. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae ad codicum fidem recensitae*. Florenz: Quaracchi, 1926-1941, s. 557-652.

- *Legenda minor sancti Francisci*. In: *Legendae s. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae ad codicum fidem recensitae*. Florenz: Quaracchi, 1926-1941, s. 665-678.
- BONIFATIUS – LULL. *Epistolae*. In: MGH Epp. 3, s. 215-433.
- BONIFATIUS. *Epistulae*. In: PL 89, sl. 687-803.
- *Juramentum quo s. Bonifacius se Gregorio II papae astrinxit*. In: PL 89, sl. 803C-806.
- Breviarium Hipponense*. In: MUNIER, Charles (ed.). *Concilia Africae: A. 345 – A. 525*. CCSL 149. Turnhout: Brepols, 1974, s. 22-53.
- BRUNO CARTHUSIENSIS. *Ep. ad Radulphum*. In: PL 152, sl. 420-423.
- Canones in causa Apiarii*. In: MUNIER, Charles (ed.). *Concilia Africae: A. 345 – A. 525*. CCSL 149. Turnhout: Brepols, 1974, s. 79-165.
- Capitulatio de partibus Saxoniae*. In: MGH Capit. 1, s. 68-70.
- CASSIANUS IOANNES. *Collationes patrum in scetica eremo*. In: PL 49, sl. 477-1328C.
- *De institutis coenobiorum*. In: PL 49, sl. 53-476B.
- CEASARIUS HEISTERBACENSIS. *Dialogus miraculorum*. Ed. J. Strange. Cologne – Bonn – Brussels: Sumptibus J. M. Heberle (H. Lempertz & Comp.), 1851.
- CLEMENS ALEXANDRINUS. *Stromateis*. In: PG 8, sl. 685 – PG 9, sl. 602.
- Codex Theodosianus*. In: MOMMSEN, Theodor – MEYER, Paulus M. (eds.). *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*. Berlin: Weidmann, 1905.
- Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense e codice Trecensi 946*. Ed. O. Legendre. CCCM 208. Turnhout: Brepols, 2005.
- COLUMBANUS HIBERNUS. *Epistolae*. In: MGH Epp. 3, s. 156-190.
- *Instructio*. In: PL 80, sl. 229C-260B.
- Concilium Andegavense*. In: MUNIER, Charles (ed.). *Concilia Galliae: A. 314 – A. 506. Sv. 1. CCSL 148A*. Brepols: Turnhout, 1963, s. 137-138.
- Concilium Arausicanum I anno 441*. In: MUNIER, Charles (ed.). *Concilia Galliae: A. 314 – A. 506. Sv. 1. CCSL 148A*. Brepols: Turnhout, 1963, s. 78-86.
- Concilium Arelatense I anno 314*. In: MUNIER, Charles (ed.). *Concilia Galliae: A. 314 – A. 506. Sv. 1. CCSL 148A*. Brepols: Turnhout, 1963, s. 14-22.
- Concilium Arelatense Secundum*. In: MUNIER, Charles (ed.). *Concilia Galliae: A. 314 – A. 506. Sv. 1. CCSL 148A*. Brepols: Turnhout, 1963, s. 114-125.
- Concilium Aurelianense anno 538*. In: MGH Conc. 1, s. 72-86.
- Concilium Aurelianense anno 549*. In: MGH Conc. 1, s. 99-112.

- Concilium Aurelianense I anno 511.* In: MGH Conc. 1, s. 1-14.
- Concilium Aurelianense II anno 533.* In: MGH Conc. 1, s. 61-65.
- Concilium Burdegalense.* In: MGH Conc. 1, s. 215-216.
- Concilium Cabillonense anno 813.* In: MGH Conc. 2,1, s. 273-285.
- Concilium Carisiacum anno 868.* In: MGH Conc. 4, s. 319-323.
- Concilium Carthaginis Africae primum.* In: MUNIER, Charles (ed.). *Concilia Africae: A. 345 – A. 525.* CCSL 149. Turnhout: Brepols, 1974, s. 2-10.
- Concilium Carthaginis Africae secundum.* In: MUNIER, Charles (ed.). *Concilia Africae: A. 345 – A. 525.* CCSL 149. Turnhout: Brepols, 1974, s. 11-19.
- Concilium Constantinopolitanum I.* In: BRIGHT, William (ed.). *Canons of the first four General Councils.* Oxford: Clarendon Press, 1892, s. xix-xxiv.
- Concilium Eliberritanum.* In: VIVES, José et al. (ed.). *Concilios visigóticos e hispano-romanos.* Barcelona – Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963, s. 1-15.
- Concilium Germanicum a. 742.* In: MGH Conc. 2,1, s. 1-4.
- Concilium Hipponense a. 427.* In: MUNIER, Charles (ed.). *Concilia Africae: A. 345 – A. 525.* CCSL 149. Turnhout: Brepols, 1974, s. 250-253.
- Concilium Lateranense quartum.* In: SCHROEDER, Henry Joseph (ed.). *Disciplinary Decrees of the General Councils: Text, Translation and Commentary.* St. Louis, MO: B. Herder, 1937, s. 236-296.
- Concilium Nemausense anno 394/396.* In: MUNIER, Charles (ed.). *Concilia Galliae: A. 314 – A. 506. Sv. 1. CCSL 148A.* Brepols: Turnhout, 1963, s. 50-51.
- Concilium Neuchingense.* In: MGH Conc. 2,1, s. 98-105.
- Concilium Niceanum I.* In: BRIGHT, William (ed.). *Canons of the first four General Councils.* Oxford: Clarendon Press, 1892, s. ix-xv.
- Concilium Remense anno 813.* In: MGH Conc. 2,1, s. 253-258.
- Concilium Romanum sub Nicolae II.* In: MABILLON, Johannes. *Annales ordinis S. Benedicti occidentalium monachorum patriarchae: In quibus non modo res monasticae, sed etiam ecclesiasticae historiae non minima pars continetur.* Sv. 4: Completens res gestas ab anno Christi DCCCCLXXI. ad annum MLXVI. inclusive cum Appendice, & Indicibus necessariis. Lucae: Typis Leonardi Venturini, 1739, s. 686-687.
- Concilium Taurinense anno 398.* In: MUNIER, Charles (ed.). *Concilia Galliae: A. 314 – A. 506. Sv. 1. CCSL 148A.* Brepols: Turnhout, 1963, s. 54-58.
- Concilium Thelense.* In: MUNIER, Charles (ed.). *Concilia Africae: A. 345 – A. 525.* CCSL 149. Turnhout: Brepols, 1974, s. 53-65.

- Concilium Toletanum I.* In: VIVES, José et al. (ed.). *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona – Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963, s. 19-33
- Concilium Tolosensis anno 1229.* In: SELGE, Kurt-Victor (ed.). *Texte zur Inquisition*. Gütersloh: Mohn, 1967, s. 30-34.
- Concilium Turonense anno 1163.* In: MANSI, Joannes Dominicus (ed.). *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Sv. 21. Venetiis: Apus Antonium Zatta, 1776, sl. 1167-1188.
- Concilium Turonense anno 813.* In: MGH Conc. 2,1, s. 286-293.
- Concilium Turonense I anno 461.* In: MUNIER, Charles (ed.). *Concilia Galliae: A. 314 – A. 506*. Sv. 1. CCSL 148A. Brepols: Turnhout, 1963, s. 143-148.
- Concilium Valentinum anno 374.* In: MUNIER, Charles (ed.). *Concilia Galliae: A. 314 – A. 506*. Sv. 1. CCSL 148A. Brepols: Turnhout, 1963, s. 38-40.
- Concilium Vasense I anno 442.* In: MUNIER, Charles (ed.). *Concilia Galliae: A. 314 – A. 506*. Sv. 1. CCSL 148A. Brepols: Turnhout, 1963, s. 96-101.
- Concilium Veneticum anno 461/491.* In: MUNIER, Charles (ed.). *Concilia Galliae: A. 314 – A. 506*. Sv. 1. CCSL 148A. Brepols: Turnhout, 1963, s. 150-156.
- Concilium Vernense anno 755.* In: MGH, Capit. 1, s. 32-37.
- Consilium Lateranense primum.* In: TANNER, Norman P. – ALBERIGO, Giuseppe et al. (eds.). *Decrees of the Ecumenical Councils*. 2 sv. Washington, DC: Georgetown University Press, 1990, s. 190-194
- Consilium Lateranense secundum.* In: TANNER, Norman P. – ALBERIGO, Giuseppe et al. (eds.). *Decrees of the Ecumenical Councils*. 2 sv. Washington, DC: Georgetown University Press, 1990, s. 197-204
- Consilium Lateranense tertium.* In: TANNER, Norman P. – ALBERIGO, Giuseppe et al. (eds.). *Decrees of the Ecumenical Councils*. 2 sv. Washington, DC: Georgetown University Press, 1990, s. 211-225
- Cunctos populos.* In: MOMMSEN, Theodor – MEYER, Paulus M. (eds.). *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*. Sv. 1,1. Berlin: Weidmann, 1905, s. 833.
- CYPRIANUS. *Epistolae*. In: PL 4, sl. 191-438C.
- *Liber de lapsis*. In: PL 4, sl. 463-494B.
- DAVID DE AUGUSTA. *Tractatus de inquisitione haereticorum*. In: PREGER, Wilhelm (ed.). *Der Tractat des David von Augsburg über die Waldesier*. München: Verlag der K. Akademie, 1878, s. 203-235.

- De conversione Saxonum carmen.* In: MGH Poetae 1, s. 380-381.
- Decreta claremontensia.* In: SOMERVILLE, Robert (ed.). *The Councils of Urban II.* Sv. 1: Decreta Claremontensia. Amsterdam: Hakkert, 1972.
- DESIDERIUS CADURCENSIS. *Epistulae.* In: MGH Epp. 3, s. 193-214.
- DEUSDEDIT. *Libellus contra invasores et symoniacos et reliquos scismaticos.* In: MGH Ldl 2, s. 292-365.
- Didache.* In: LIGHTFOOT, J. B. (ed.). *The Apostolic Fathers.* London: Macmillan, 1898.
- Didascalia apostolorum.* Ed. R. Hugh Connolly. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2009.
- Diversorum patrum sententie, sive, Collectio in LXXIV titulos digesta.* Ed. J. T. Gilchrist. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1973.
- ECKBERTUS SCHONAUGIENSIS. *Sermones contra catharos.* In: PL 195, sl. 11-98.
- EDDIUS STEPHANUS. *Vita Wilfridi I. Episcopi Eboracensis.* In: MGH SS rer. Merov. 6, s. 163-263.
- EIGIL. *Vita sancti Sturmi.* In: MGH SS 2, s. 366-377.
- EINHARDUS. *Vita Caroli Magni.* In: MGH SS rer. Germ. 25.
- EPICTETUS. *Dissertationes.* In: EPICTETUS. *The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments.* Ed. W. A. Oldfather. 2 sv. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956 a 1959.
- Epistolae Austrasicae.* In: MGH Epp. 3, s. 110-153.
- EUSEBIUS PAMPHILI. *De laudibus Constantini.* In: PG 20, sl. 1315-1439.
- *Historia ecclesiastica.* In: PG 20, sl. 265-339.
- *Vita Constantini.* In: PG 20, sl. 905-1234.
- EVAGRIUS PONTICUS. *Practicus.* In: EVAGRIUS PONTICUS – GUILLAUMONT, Claire – GUILLAUMONT, Antoine. *Traité pratique, ou, Le moine.* Sources chrétiennes 170–171. Paris: Éditions du Cerf, 1971.
- *Tractatus ad Eulogium.* In: EVAGRIUS PONTICUS / EVAGRIUS OF PONTUS. *The Greek Ascetic Corpus.* Oxford – New York: Oxford University Press, 2003.
- Evangelium Thomae.* In: LAYTON, Bentley (ed.). *Nag Hammadi Codex II,2-7.* Sv. 1. Leiden: Brill, 1989, s. 38-93.
- EVERVINUS STEINFELDENSIS. *Epistola ad S. Bernardum.* In: PL 182, sl. 676-680.
- Ex Vita sancti Nili.* In: MGH SS 4, s. 616-618.
- Exordium parvum.* In: GUIGNARD, Philippe (ed.). *Les monuments primitifs de la règle cistercienne.* Dijon: Imprimerie Darantieri, 1878, s. 61-75.
- FIRMILIANOS. *Epistola ad Cyprianum.* In: PL 4, sl. 413-414.

- FLODOARDUS REMENSIS. *Historia ecclesiae Remensis*. In: PL 135, sl. 23-328.
- FORTUNATUS. *Carmina*. In: MGH Auct. ant. 4,1, s. 7-270.
- FRANCISCUS ASSISIENSIS. *Epistola ad fideles* II. In: ESSER, Kajetan – GRAU, Engelbert (eds.). *Die „Opuscula“ des hl. Franziskus von Assisi*. Grottaferrata: Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1976, s. 113-128.
- *Regula bullata*. In: ESSER, Kajetan – GRAU, Engelbert (eds.). *Die „Opuscula“ des hl. Franziskus von Assisi*. Grottaferrata: Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1976, s. 225-238.
- *Regula non bullata*. In: ESSER, Kajetan – GRAU, Engelbert (eds.). *Die „Opuscula“ des hl. Franziskus von Assisi*. Grottaferrata: Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1976, s. 239-294.
- *Salutatio Virtutum*. In: ESSER, Kajetan – GRAU, Engelbert (eds.). *Die „Opuscula“ des hl. Franziskus von Assisi*. Grottaferrata: Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1976, s. 301-305.
- *Testamentum senis factum*. In: ESSER, Kajetan – GRAU, Engelbert (eds.). *Die „Opuscula“ des hl. Franziskus von Assisi*. Grottaferrata: Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1976, s. 323-324.
- *Testamentum*. In: ESSER, Kajetan – GRAU, Engelbert (eds.). *Die „Opuscula“ des hl. Franziskus von Assisi*. Grottaferrata: Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1976, s. 305-318.
- G. PLINIUS SECUNDUS. *Naturalis Historia*. Ed. K. F. T. Mayhoff. Lipsiae: Teubner, 1906.
- GAUFREDUS GROSSUS. *Vita beati Bernardi Tironiensis*. In: PL 172, sl. 1363-
- GAUFRIDUS CLARAEVALLENSIS. *Super Apocalypsim*. Ed. F. Gastaldelli. Rome: Edizioni di storia e letteratura, 1970.
- GELASIUS I. *Epistulae et decreta*. In: PL 59, sl. 13-140A.
- GERHARDUS AUGUSTANUS. *Vita sancti Oudalrici episcopi et confessoris Christi*. In: MGH SS 4, s. 384-425.
- GREGORIUS IX. *Quo elongati*. In: GRUNDMANN, Herbert. Die Bulle „Quo elongati“ Papst Gregors IX. *Archivum Franciscanum Historicum* 54 (1961), s. 1-25.
- GREGORIUS MAGNUS. *Dialogorum libri quatro de vita et miraculis patrum italicorum*. In: PL 77, sl. 149-430A.
- *Homiliarum in evangelia libri duo*. In: PL 76, sl. 1075-1312C.
- *Homiliarum in Ezechielem prophetam libri duo*. In: PL 76, sl. 785-1072C.
- *Liber Regulae Pastoralis*. In: PL 77, sl. 9-150.

- *Moralium libri, sive Expositio in Librum B. Job.* In: PL
- *Registri Epistolarum.* In: PL 77, sl. 441-1328C.
- GREGORIUS NAZIANZENUS. *Epistulae.* In: PG 37, sl. 21-387.
- *Orationes.* In: PG 35, sl. 387 – PG 36, sl. 663.
- GREGORIUS NYSSENUS. *De virginitate.* In: PG 46, sl. 318-416.
- *De vita Moysis: ou Traité de la perfection en matière de vertu.* Leiden – New York: Brill, 1991.
- *Epistulae.* In: PG 46, sl. 999-1108.
- *Homilia in diem luminum.* In: PG 46, sl. 577-590.
- GREGORIUS TURONENSIS. *Historia Francorum.*
- GREGORIUS VII. *Dictatus Papae.* In: MHG Epp. sel. 2,1, s. 201-208.
- *Epistolae vagantes.* In: COWDREY, Herbert Edward John (ed.). *The Epistolae Vagantes of Pope Gregory VII.* Oxford: Clarendon Press, 1972.
- *Epistolae.* In: PL 148, sl. 283-644A.
- GUALTERIUS MAPPUS. *De nugis curialium disctinctiones quinque.* Ed. T. Wright. London: Camden Society, 1850.
- GUILLELMUS S. THEODORICI. *Epistola ad fratres de Monte-Dei.* In: PL 184, sl. 307-354.
- HADRIANUS. *Domine excellentissimo filio, Carolo regi Francorum et Langobardorum atque Patricio Romanorum Hadrianus papa viz* MGH Epp. 4, Codex Carolinus 60, s. 585-587.
- HERIMANNUS TORNACENSIS. *Liber de restauratione monasterii sancti Martini Tornacensis.* In: MGH SS 14, s. 274-317.
- HERMIAS SOZOMENUS. *Historia ecclesiastica.* In: PG 67, sl. 843-1724.
- HEYMO. *Vita beati Wilhelmi.* In: PL 150, sl. 889-924.
- HIERONYMUS. *Adversus Iovinianum.* In: PL 23, sl. 211-338.
- *Commentarii in Aggeum prophetam.* Ed. M. Adriaen. CCSL 76A. Turnholti: Brepols, 1970, s. 711-746.
- *Commentariorum in epistulam beati Pauli ad Titum liber unus.* In: PL 26, sl. 555-600C.
- *Contra Vigilantium.* In: PL 23, sl. 337-354.
- *De viris illustribus.* In: PL 23, sl. 181-206B.
- *Epistulae.* In: PL 30, sl. 13-308B.
- *Vita Sancti Pauli Eremitae.* In: PL 23, sl. 17-28C.
- HILARIUS PICTAVIENSIS. *Commentarius in Evangelium Matthei.* In: PL 9, sl. 917-1078A.
- *De Trinitate libri duodecim.* In: PL 10, sl. 25-472A.

- *Tractatus super Psalmos*. Ed. A. Zingerle. CSEL 22. Pragae – Vindobonae – Lipsiae: F. Tempsky – G. Freytag, 1891.
- HINCMARUS REMENSIS. *Vita Remigii episcopi Remensis*. In: MGH SS rer. Merov. 3, s. 239-349.
- HIPPOLYTUS. *Refutatio omnium haeresium*. In: HIPPOLYTUS. *Refutatio Omnium Haeresium*. Ed. M. Marcovich. Berlin: Walter de Gruyter, 1986.
- *Traditio apostolica*. In: HIPPOLYTUS. *Traditio Apostolica / Apostolische Überlieferung: Lateinisch und deutsch*. Ed. W. Geerlings. Freiburg im Breisgau: Herder, 1991.
- Historiae Tornacenses*. In: MGH SS 14, s. 327-352.
- HUMBERTUS. *Adversus simoniacos libri tres*. In: PL 143, sl. 1005-1212B.
- Charta excommunicatoria*. In: PL 143, sl. 1002-1004.
- Charta charitatis*. In: PL 166, sl. 1377-1384.
- Charta qua Vuillelmus, comes et dux, fundat monasterium Cluniacense*. In: BERNARD, Auguste – BRUEL, Alexandre (eds.). *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*. Tome premier: 802-954. Paris: Imprimerie nationale, 1876, s. 124-128.
- CHRODEGANGUS METENSIS. *Regula canonicorum*. In: PL 89, sl. 1057-1120.
- CHROMATIUS AQUILEIENSIS. *Sermones*. In: CHROMATIUS AQUILEIENSIS. *Opera*. CCSL 9A. Turnhout: Brepols, 1974, s. 3-182.
- *Tractatus in Mattheum*. In: *Chromatius Aquileiensis Opera*. Eds. R. Etaix – J. Lemarie. Sv. 1. CCSL 9A. Brepols, Turnhout 1974, s. 185-489.
- Chronicon universale anonymi Laudunensis*. In: MGH SS 26, s. 442-457.
- IBN-EL-ATHIRI. *Chronicum quod perfectissimum inscribitur*. Ed. C. J. Tornberg. 14 sv. Leiden – Uppsala: Brill, 1851-1876.
- IGNATIUS ANTIOCHENSIS. *Epistola ad Ephesios*. In: PG 5, sl. 643-662.
- *Epistola ad Magnesios*. In: PG 5, sl. 661-674.
- *Epistola ad Romanos*. In: PG 5, sl. 685-696.
- *Epistola ad Trallianos*. In: PG 5, sl. 673-686.
- In nomine Dei summi*. In: Cambrai, Bibliothèque municipale, MS 679, f. 37rb-38rb. Anglický překlad: STOKES, Whitley – STRACHAN, John (eds.). *Thesaurus Palaeohibernicus: A Collection of Old-Irish Glosses, Scholia, Prose and Verse*. Sv. 2: Non-Biblical Glosses and Scholia; Old-Irish Prose; Names of Persons and Places; Inscriptions; Verse; Indexes. Cambridge: Cambridge University Press, 1903, s. 244-247.
- INNOCENTIUS III. *Regestorum sive epistolarum*. In: PL 214-216.

- *Venerabilem*. In: KEMPF, Friedrich (ed.). *Regestum Innocentii III papae super negotio Romani imperii*. Romae: Pontificia Universite Gregoriana, 1947, s. 166-175.
- *Vineam Domini Sabaoth*. In: PL 216, sl. 823-827.
- Instituta generalis capituli apud Cisterciencium*. In: GUIGNARD, Philippe (ed.). *Les monuments primitifs de la règle cistercienne*. Dijon: Imprimerie Darantier, 1878, s. 245-276.
- Institutio canonicorum Aquisgranensis*. In: MGH Conc. 2,1, s. 308-420.
- IOANNES CHRYSOSTOMUS. *Adversus Iudaeos Orationes VIII*. In: PG 48, sl. 843-944.
- *Adversus oppugnatores eorum qui monasticam vitam inducunt*. In: PG 47, sl. 319-386.
- *De sacerdotio libri VI*. In: PG 48, sl. 345-407.
- *Homilia de sancta Pentecosten*. In: PG 50, sl. 453-470.
- *In Acta Apostolorum homiliae*. In: PG 60, sl. 13-384.
- *In Epistulam ad Romanos*. In: PG 60, sl. 391-682.
- *In Epistulam I ad Corinthios homiliae*. In: PG 61, sl. 9-381.
- *In Epistulam I ad Timotheum homiliae*. In: PG 62, sl. 501-598.
- *In Epistulam II ad Corinthios homiliae*. In: PG 61, sl. 381-610.
- *In Ioannem homiliae*. In: PG 59, sl. 23-482.
- *In Matthaeum homiliae*. In: PG 57, sl. 13 – PG 58, sl. 794.
- IOHANNES HYMMONIDES. *Vita Gregorii I papae*. Ed. L. Castaldi. Archivum Gregorianum 1. Firenze: SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2004.
- IRENAEUS. *Adversus haereses*. In: PG 7a, sl. 433-1118 – PG 7b, sl. 1119-1225.
- ISIDORUS HISPALENSIS. *De viris illustribus*. In: PL 83, sl. 1081-1106B.
- *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum*. In: PL 83, sl. 1057-1082.
- IUSTINUS MARTYR. *Apologia prima*. In: PG 6, sl. 327-440.
- *Apologia secunda*. In: PG 6, sl. 441-470.
- IVO CARNUTENSIS. *Epistolae*. In: PL 162, sl. 11-288B.
- JOHANNES CLUNIACENSIS. *Vita Sancti Odonis*. In: PL 133, sl. 43-86.
- JOHANNES DE LUGIO. *Liber de duobus principiis*. In: DONDAINE, Antoine (ed.). *Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle, le „Liber de duobus principiis“ suivi d'un fragment de rituel cathare*. Rom: Instituto Storico Domenicano, 1939.
- JONAS BOBIENSIS. *Vita Columbani abbatis discipulorumque eius*. In: MGH SS rer. Merov. 4, s. 61-152.
- JORDANUS DE SAXONIA. *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*. Ed. H. C. Scheeben. Rome: Institutum historicum FF. Praedicatorum, 1935.

- JOSEPHUS FLAVIUS. *Antiquitates Judaicae*. Viz JOSEPHUS. *Jewish Antiquities*. 9 sv. Loeb Classical Library 242, 281, 326, 365, 410, 433, 456, 489, 490. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930-1965.
- *De bello Iudaico*. In: JOSEPHUS FLAVIUS. *Flavii Iosephi opera*. Ed. B. Niese. Berlin: Weidmann, 1895.
- *Iosephi Vita*. In: JOSEPHUS FLAVIUS. *Flavii Iosephi opera*. Ed. B. Niese. Sv. 4. Berlin: Weidmann, 1890.
- KAROLUS MAGNUS. *Karolus gratia Dei rex... Leoni papae...* In: MGH Epp. 4, s. 137.
- Legenda maior sancti Stephani regis*. In: MGH SS 11, s. 229-242.
- Legenda trium sociorum*. In: MENESTÒ, Enrico – BRUFANI, Stefano et al. (eds.). *Fontes Franciscani*. Assisi: Edizioni Porziuncola, 1995, s. 1333-1445.
- LEO I. *Epistulae*. In: PL 54, sl. 551-1218B.
- *Sermones*. In: PL 54, sl 137-467.
- LEO IX. *Ep. ad Michaellem Constantinopolitanum patriarcham adversus eis et Leonis Achridani episcopi inauditas praesumptiones et nimias vanitates*. In: WILL, Cornelius. *Acta et skripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant*. Leipzig – Marburg: Sumptibus N. G. Elwertii Bibliopolae Academici, 1861, s. 65-85.
- *Epistulae et decreta*. In: PL 143, sl. 591-794B.
- LEODEBODUS. *Charta qua Leodebodus, Abbas Sancti Aniani, plurima dona confert monasteriis Sancti Aniani et Sancti Petri Floriacensis*. In: PROU, Maurice – VIDIER, Alexandre (eds.). *Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire*. Sv. 1. Paris: Picard, 1900, s. 5-11.
- LIBANIUS. *Orationes*. In: FOERSTER, Richard (ed.). *Libanii opera*. Sv. 10-11. Leipzig: B. G. Teubner, 1921-1922.
- Libellus sacrosyllabus episcoporum Italiae*. In: MGH Conc. 2,1, s. 130-142.
- Liber de doctrina uel Liber sententiarum sev rationvm beati viri Stephani primi patris religionis Grandimontis*. In: BECQUET, Jean (ed.). *Scriptores ordinis Grandimontensis*. CCCM 8. Turnhout: Brepols, 1968, s. 3-62.
- LUCIUS III. *Ad abolendam*. In: GONNET, Giovanni (ed.). *Enchiridion Fontium Valdensium: Recueil critique des sources concernant les Vaudois au moyen âge*. Torre Pellice: Claudiana, 1958, s. 50-53.

- LUPUS – EUFRONIUS. *Epistola De solemnitatibus et de bigamis clericis et de eis qui uxores duxerunt*. In: MUNIER, Charles (ed.). *Concilia Galliae: A. 314 – A. 506. Sv. 1. CCSL 148A*. Brepols: Turnhout, 1963, s. 140-141.
- Martyrium Lugdunensium*. In: BASTIAENSEN, Antoon A. R. et al. (eds.). *Atti e passioni dei martiri*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 1987, s. 59-95.
- Martyrium Mattaei*. In: BONNET, Max (ed.). *Passio Andreae, Ex Actis Andreae Martyria Andreae; Acta Andreae Et Matthiae; Acta Petri Et Andreae; Passio Bartholomaei; Acta Joannis; Martyrium Mattaei*. Hildesheim: G. Olms, 1959.
- Martyrium Pionii*. In: ZWIERLEIN, Otto (ed.). *Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum*. Band I.: Editiones criticae. Berlin – Boston: De Gruyter, 2014, s. 78-115.
- MATTHEUS PARISIENSIS. *Historia Anglorum*. In: MGH SS 28, s. 74-455.
- MAXIMINUS. *Dissertatio Maximini contra Ambrosium*. In: GRYSON, Roger (ed.). *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée: Introduction, texte latin, traduction et notes*. Paris: Les éditions du Cerf, 1980, s. 202-264.
- MAXIMUS TAURINENSIS. *Sermones*. In: PL 57, sl. 529-760B.
- MIURCHÚ MACCUTINUS. *Vita sancti Patricii*. In: BIELER, Ludwig – KELLY, Fergus (eds.). *The Patrician Texts in the Book of Armagh*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1979.
- MONETA CREMONENSIS. *Adversus Catharos et Valdenses libri quinque*. Ed. T. A. Ricchini. Romae: Ex typographia Palladis, 1743.
- Nauigatio sancti Brendani abbatis*. Ed. C. Selmer. Dublin: Four Courts Press, 1989.
- NICON RAITHENSIS. *Pandectes*. In: CLERCQ, Carlo de (ed.). *Les textes juridiques dans les Pandectes de Nikon de la Montagne Noire*. Venezia: Tipografia dei padri Mechitaristi, 1942.
- Nikolai II. synodica ad Gallos, Aquitanos, Vascones*. In: MGH Const. 1, s. 548-549.
- Nikolai II. synodica generalis*. In: MGH Const. 1, s. 546-548.
- Optaremus*. In: MUNIER, Charles (ed.). *Concilia Africae: A. 345 – A. 525. CCSL 149*. Turnhout: Brepols, 1974, s. 169-172.
- Opus Caroli regis contra synodum (Libri carolini)*. In: MGH Conc. 2, Supl. 1.
- ORDERIC VITALIS. *Historia Ecclesiastica*. In: PL 188, sl. 17-984B.
- ORIGENES. *Contra Celsum*. In: ORIGENES. *Contra Celsum libri VIII*. Ed. M. Marcovich. Leiden – Boston - Köln: Brill, 2001.

- *Homiliae in Genesis*. In: ORIGENES. *Die Homilien zum Buch Genesis: Eingeleitet und übersetzt von Peter Habermehl*. Berlin – Boston – Freiburg: De Gryuter – Herder, 2011.
- *Homiliae in Isaiam*. In: ORIGENES. *Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten, Kommentar zum Hohelied in Rufins und Hieronymus' Übersetzung*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1925, s. 242-280.
- *Homiliae in Jesum Nave*. In: ORIGENES. *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, 2. Teil*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1921, s. 286-463.
- *Homiliae in Lucam*. In: ORIGENES. *Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1930.
- PACHOMIUS. *Epistolae*. In: QUECKE, Hans (ed.). *Die Briefe Pachoms: Griechischer Text der Handschrift W. 145 der Chester Beatty Library eingeleitet und herausgegeben von Hans Quecke*. Regensburg: Friedrich Pustet, 1975, s. 111-118.
- *Instituta*. In: PL 23, sl. 81-85.
- *Instructiones*. In: LEFORT, L. T. (ed.). *Oeuvres de s. Pachôme et de ses disciples*. Louvain: L. Durbecq, 1956, s. 1-26.
- *Praecepta ac leges*. In: PL 23, sl. 87-89.
- *Praecepta et judicia*. In: PL 23, sl. 85-87.
- *Praecepta. / Regulae S. Pachomii*. In: PL 23, sl. 65-81.
- PALLADIOS. *Historia Lausiaca*. In: PG 34, sl. 995-1262.
- Passio Andreae*. In: BONNET, Max (ed.). *Passio Andreae, Ex Actis Andreae Martyria Andreae; Acta Andreae Et Matthiae; Acta Petri Et Andreae; Passio Bartholomaei; Acta Joannis; Martyrium Mattaei*. Hildesheim: G. Olms, 1959.
- Passio Bartholomaei*. In: BONNET, Max (ed.). *Passio Andreae, Ex Actis Andreae Martyria Andreae; Acta Andreae Et Matthiae; Acta Petri Et Andreae; Passio Bartholomaei; Acta Joannis; Martyrium Mattaei*. Hildesheim: G. Olms, 1959.
- Passio Mariani et Iacobi*. Ed. P. F. De'cavalieri. London: Forgotten Books, 2017.
- Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. In: *The Passion of Perpetua and Felicity*. Ed. T. J. Heffernan. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- PATRICIUS. *Confessio Patricii*. In: HANSON, R. P. C. (ed.). *Saint Patrick: Confession et lettre à Coroticus: introduction, texte critique, traduction et notes*. Sources Chrétiennes 249. Paris: Cerf, 1978.
- *Epistola ad Coroticum*. In: PL 53, sl. 813-818C.

- PAULINUS. *Vita Ambrosii*. In: PL 20, sl. 27-46C.
- PAULUS DIACONUS. *Historia Langobardorum*. In: MGH SS rer. Lang. 1, s. 12-192.
 ----- *Liber de episcopis Mettensibus*. In: MGH SS 2, s. 260-270.
- PAULUS OROSIUS. *Historiae adversum paganos*. In: ZANGEMEISTER, Karl (ed.). *Pauli Orosii historiarum adversum paganos libri VII*. Leipzig: Teubner, 1889.
- PELAGIUS. *Epistula ad Demetriadem*. Ed. H. Schneider. Freiburg im Breisgau: Herder, 2015.
- PETRUS CELLENSIS. *De disciplina claustrali*. In: PL 202, sl. 1097-1146.
- PETRUS CRASSUS. *Defensio Heinrici IV. regis*. In: MGH Ldl 1, s. 432-453.
- PETRUS DAMIANUS. *Contra clericos regulare proprietarios*. In: PL 145, sl. 479-490D.
 ----- *Epistularum libri octo*. In: PL 144, sl. 205-497.
 ----- *Vita beati Romualdi*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1957.
- PETRUS VENERABILIS. *Epistolarum libri sex*. In: PL 189, sl. 61-472B.
 ----- *Tractatus contra Petrobrusianos*. In: PL 189, sl. 719-850.
- PHILIPPUS HARVENGIUS. *De institutione clericorum*. In: PL 203, sl. 665-1206A.
- PHILO ALEXANDRINUS. De vita contemplativa. In: COHN, L. – REITER, S. (eds.).
Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Sv. 6. Berlin: Reimer, 1915, s. 46-71.
- PHILOSTORGIUS. *Historia ecclesiastica*. In: PG 65, sl. 459-638.
- PHILOSTRATUS ATHENIENSIS. *Vita Apollonii Tyanei*. Ed. B. Vitali – F. Beroaldo.
 Venetiis: Per Bernardinum Venetum de Vitalibus, 1502.
- Pirkej avot – Výroky otců: Traktát Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem*. Překl. Bedřich Nosek. Praha: Sefer, 1994.
- PLACIDUS NONANTULANUS. *Liber de honore ecclesiae*. In: MGH Ldl 2, s. 566-639.
- POLYCARPUS SMYRNAEUS. *Epistola ad Philippenses*. In: *Opera Patrum Apostolicorum vera*. Sv. 2. Salisburgi: Typis Duyleanis, 1814, s. 12-35.
- PROSPERUS AQUITANUS. *Epitoma chronicon*. In: MGH Auct. ant. 9, s. 341-499.
 ----- *Pro Augustino Liber Contra Collatorem*. In: PL 45, s. 1801-1834.
- PSEUDO-BASILIIUS. *Homilia de virginitate*. In: AMAND, David – MOONS, Matthieu-Charles. Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères de famille. *Revue Bénédictine* 63 (1953), s. 18-69.
- PSEUDO-HIERONYMUS. *De virginitate*. In: PL 30, sl. 165-175.
- PSEUDO-VENATUS FORTUNATUS. *Vita sancti Remigii Rhemensis episcopi*. In: PL 88, sl. 527-532B.
- RANGERIUS LUCENSIS. *Liber de anulo et baculo*. In: MGH Ldl 2, s. 506-533.

- RATRAMNUS CORBEIENSIS. *Contra Graecorum opposita Romanam ecclesiam infamantium*. In: PL 121, sl. 225-346B.
- Registri Ecclesiae Carthaginensis Excerpta*. In: MUNIER, Charles (ed.). *Concilia Africae: A. 345 – A. 525*. CCSL 149. Turnhout: Brepols, 1974, s. 173-247.
- Regula Magistri*. In: VOGUÉ, Adalbert de (ed.). *Sources chrétiennes*. Sv. 105-107: *La Règle du Maître*. Paris: Cerf, 1964-1965.
- Rescriptum Heresiarcharum Lombardie ad Pauperes de Lugduno, qui sunt in Alemaniam*. In: PREGER, Wilhelm. *Beiträge zur Geschichte der Waldesier im Mittelalter*. München: Verlag der K. Akademie, 1875, s. 234-241.
- RIMBERTUS. *Vita Anskarii*. In: MGH SS 2, s. 683-725.
- Rituel cathare*. Ed. Ch. Thouzellier. Paris: Éditions du Cerf, 1977.
- ROBERTUS S. REMIGII. *Historia Hierosolymitana*. In: PL 155, sl. 669-758.
- RODULFUS GLABER. *Historiarum sui temporibus libri quinque*. In: PL 142, sl. 611-698C.
- RUFINUS AQUILEIENSIS. *Historia ecclesiastica*. In: PL 21, sl. 461-540C.
- RUPERTUS TUITIENSIS. *De vita vere apostolica*. In: PL 170, sl. 609-664.
- S. Pachomii vita bohairice scripta*. Ed. L.-T. Lefort. Louvain: L. Durbecq, 1925.
- S. Pachomii vita graeca prima*. Ed. F. Halkin. Brussels: Societe des Bollandistes, 1932.
- S. Pachomii vita sahidice scripta prima*. Ed. L.-T. Lefort. Louvain: L. Durbecq, 1933/1934.
- S. Pachomii vita sahidice scripta secunda*. Ed. L.-T. Lefort. Louvain: L. Durbecq, 1933/1934.
- SEHERUS. *Primordia Calmosiacensia*. In: MGH SS 12, s. 324-347.
- SIGEBERTUS GEMBLACENSIS. *Leodicensium epistola adversus Paschalem papam*. In: MGH Ldl 2, s. 449-464.
- SMARAGDUS. *Commentarium in Regulam S. Benedicti*. In: PL 102, sl. 689-932.
- SOCRATES SCHOLASTICUS. *Historia Ecclesiastica*. In: PG 67, sl. 30-842.
- Statuta Ecclesiae Antiqua*. In: MUNIER, Charles (ed.). *Concilia Galliae: A. 314 – A. 506*. Sv. 1. CCSL 148A. Brepols: Turnhout, 1963, s. 164-185.
- STEPHANUS DE BORBONE. *De septem donis Spiritus Sancti*. In: LECOY DE LA MARCHE, Albert (ed.). *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirées du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, dominicain du XIIIe siècle*. Paris: Société de l'histoire de France, 1887.
- STEPHANUS I. *Decretoriae sententiae*. In: PL 3, sl. 1009-1010C.
- STOBAEUS. *Eclogae*. In: STROBAEUS. *Anthologii libri duo priores, qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*. Berolini: Apud Weidmannos, 1884.

- SULPICIUS SEVERUS. *Dialogi*. In: HALM, Carolus (ed.). *Sulpicii Severi Libri qui supersunt*. (CSEL, sv. 1.). Wien: apud C. Geroldi filium, 1866, s. 152-216.
- *Epistulae*. In: SULPICE SÉVÈRE. *Vie de saint Martin*. Sv. 1: Introduction, texte et traduction. Ed. J. Fontaine. Paris: Cerf, 1967, s. 316-344.
- *Vita sancti Martini*. In: SULPICE SÉVÈRE. *Vie de saint Martin*. Sv. 1: Introduction, texte et traduction. Ed. J. Fontaine. Paris: Cerf, 1967, s. 248-316.
- SYNESIUS CYRENAICUS. *Epistulae*. In: HERCHER, Rudolf (ed.). *Epistolographi Graeci*. Paris: Ambrosio Firmin Didot, 1873, s. 696-738.
- TERTULLIANUS. *Adversus Marcionem*. In: PL 2, sl. 239-524B.
- *Apologeticus adversos gentes pro Christianis*. In: PL 1, sl. 257-536A.
- *De baptismo liber: Tertullian's Homily on Baptism*. London: SPCK, 1964.
- *De exhortatione castitatis*. In: PL 2, sl. 913-930A.
- *De praescriptionibus adversus haereticos*. In: PL 2, sl. 9-74A.
- The Old English Version of the Enlarged Rule of Chrodegang*. In: NAPIER, Arthur S. (ed.). *The Old English version of the enlarged rule of Chrodegang together with the Latin Original – An Old English version of the Capitula of Theodulf together with the Latin Original – An interlinear Old English rendering of the Epitome of Benedict of Aniane*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. – Humphrey Milford, Oxford University Press for the Early English Text Society, 1916, s. 1-99.
- THEODORETUS CYRHENSIS. *Historia ecclesiastica*. In: PG 82, sl. 879-1278.
- THOMAS CELANENSIS. *Vita prima S. Francisci*. In: *Legendae s. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae ad codicum fidem recensitae*. Florenz: Quaracchi, 1926-1941, s. 1-117.
- *Vita secunda S. Francisci*. In: *Legendae s. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae ad codicum fidem recensitae*. Florenz: Quaracchi, 1926-1941, s. 127-268.
- Transitus beati Furseti: A translation of an 8th century manuscript Life of St Fursey*. Ed. a překl. O. Rackham. Norwich: Fursey Pilgrims, 2007.
- UDALRICUS CLUNIACENSIS. *Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii*. In: PL 149, s. 635-778.
- URBANUS II. *Confirmatio erectionis canonicae S. Mariae in Rettenbach, quae sub apostolicae sedis protectione recipitur*. In: PL 151, sl. 337A – 339C.
- *Epistolae et privilegia*. In: PL 151, sl. 283-558.
- *Privilegium Urbani papae II. pro monasterium Cluniacensis anno 1097*. In: PL 151, sl. 485-488.

- Usus conversorum.* In: WADDELL, Chrysogonus (ed.). *Cistercian Lay-Brothers: Twelfth-Century Usages with Related Texts.* Cîteaux: Brecht, 2000, s. 51-78.
- VALDESIUS. *Confessio et propositum.* In: SELGE, Kurt-Victor. *Die ersten Waldenser.* Sv. 2. Berlin: De Gruyter, 1967, s. 2-6.
- VENERANDUS. *Epistula ad Constantium episcopum Albigensem.* In: TRAUBE, Ludwig. *Textgeschichte der RegulFa S. Benedicti.* München: Verlag der k. Akademie, 1908, s. 93.
- Vita Audoini episcopi Rotomagensis.* In: MGH SS rer. Merov. 5, s. 536-567.
- Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi.* In: MGH SS rer. Merov. 4, s. 547-602.
- Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmile ave eius.* In: LUDVÍKOVSKÝ, Jaroslav (ed.). *Legenda Christiani: Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmile ave eius.* Praha: Vyšehrad, 1978.
- Vita Genovefae virginis Parisiensis.* In: MGH SS rer. Merov. 3, s. 204-238.
- Vita Iohannis Gualberti auctore discipulo eis anonymo.* In: MGH SS 30,2, s. 1104-1110.
- Vita Iohannis Gualberti.* In: MGH SS 30,2, s. 1104-1111.
- Vita sanctae Chrothildis.* In: MGH SS rer. Merov. 2, s. 341-348.
- Vita sancti Albei episcopi in Imlech.* In: HEIST, W. W. (ed.). *Vitae sanctorum Hiberniae: Ex codice olim Salmanticensi nunc Bruxullensi.* Bruxelles: Société des Bollandistes, 1965, s. 118-131.
- Vita sancti Lebuini presbiteri et confessoris.* In: MGH SS 30,2, s. 791-795.
- Vita sancti Roberti.* In: PL 157, sl. 1269-1288.
- Vita Vedastis episcopi Atrebatensis.* In: MGH SS rer. Merov. 3, s. 399-427.
- VITRUVIUS. *De architectura.* In: VITRUV. *Zehn Bücher über Architektur: Lateinisch und deutsch.* Ed. C. Fensterbusch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- WILHELMUS HIRSAUGIENSIS. *Ep. ad Herimanno regi* (Die Hildesheimer Briefe 18). In: MGH Briefe d. dt. Kaiserzeit 5, s. 41-43.
- WILLIBALDUS MOGUNTINUS. *Vita sancti Bonifatii.* In: MGH SS 2, s. 333-353.
- ZOSIMUS. *Epistulae et decreta.* In: PL 20, sl. 639-686A.

Seznam použité literatury

- ABELS, Richard – HARRISON, Ellen. The participation of women in Languedocian Catharism. *Medieval Studies* 41 (1949), s. 215-251.
- ABELS, Richard. The Council of Whitby: A Study in Early Anglo-Saxon Politics. *Journal of British Studies* 23/1 (1983), s. 1-25.
- ABRAHAM, Władysław. *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*. Poznań: Pallottinum, 1962.
- ABRAMS, Lesley. Germanic Christianities. In: NOBLE, Thomas F. X. – SMITH, Julia M. H. (eds.). *The Cambridge History of Christianity*. Sv. 3: Early Medieval Christianities, c. 600 – c. 1100. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 107-129.
- ADAM, Adolf. *Foundations of Liturgy: An Introduction to Its History and Practice*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1992.
- ADÁMKOVÁ, Iva. Marta či Marie – mezi životem aktivním a kontemplativním: Pojetí práce u Bernarda z Clairvaux. *Studia theologica* 19/4 (2017), s. 87-101.
- ADEJUMOBI, Saheed A. *The History of Ethiopia*. Westport, CT: Greenwood Press, 2007.
- ADLER, Judit. Cultivating Wilderness: Environmentalism and Legacies of Early Christian Asceticism. *Comparative Studies in Society and History* 48/1 (2006), s. 4-37.
- AIST, Rodney. Pilgrimage in the Celtic Christian Tradition. *Perichoresis: The Theological Journal of Emanuel University* 15/1 (2017), s. 3-19.
- ÁLAMO, Mateo del. La Règle de Saint Benoît éclairée par sa source, la Règle du Maître. *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 34 (1938), s. 740-755.
- ALAND, Kurt. *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der Alten Kirche: Eine Antwort an Joachim Jeremias*. München: C. Kaiser, 1961.
- *Taufe und Kindertaufe: 40 Sätze zur Aussage des Neuen Testament und dem historischen Befund, zur modernen Debatte darüber und den Folgerungen daraus für die kirchliche Praxis – zugleich eine Auseinandersetzung mit Karl Barths Lehre von der Taufe*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1971.
- ALBERI, Mary. „The Better Paths of Wisdom“: Alcuin’s Monastic „True Philosophy“ and the Worldly Court. *Speculum* 76/4 (2001), s. 896-910.
- ALBERZONI, Maria Pia. Die Humiliaten zwischen Legende und Wirklichkeit. *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 107 (1999), s. 324-353.
- ALFEYEV, Hilarion. *Saint Symeon, the New Theologian, and Orthodox Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

- ALPHANDÉRY, Paul Daniel. Albigenses. In: CHISHOLM, Hugh (ed.). *Encyclopædia Britannica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911, sv. 1, s. 505.
- AMELING, Walter. The Christian lapsi in Smyrna, 250 A.D. („Martyrium Pionii“ 12-14). *Vigiliae Christianae* 63/2 (2008), s. 133-160.
- ANGENENDT, Arnold. *Liudger: Missionar, Abt, Bischof im frühen Mittelalter*. München: Aschendorff, 2005.
- Willibrord im Dienste der Karolinger. *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein* 175 (1973), s. 63-113.
- ANTON, Hans Hubert. Die Synode von Sutri, ihr zeitgeschichtlicher Kontext und Nachklang: Neue Forschungen zu einer lange diskutierten Schrift. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 83/1 (1997), s. 576-584.
- ARDURA, Bernard. *Abbayes, prieurés et monastères de l'ordre de Prémontré en France des origines à nos jours: Dictionnaire historique et bibliographique*. Nancy – Pont-à-Mousson: Presses universitaires de Nancy – Centre culturel des Prémontrés, 1993.
- ARCHER, Gleason L. – CHIRICHIGNO, Gregory. *Old Testament Quotations in the New Testament: A Complete Survey*. Chicago, IL: Moody Press, 1983.
- ARMSTRONG, Gregory T. Church and State Relations: The Changes Wrought by Constantine. *Journal of Bible and Religion* 32/1 (1964), s. 1-7.
- ARNOLD, John H. *Inquisition and Power: Catharism and the Confessing Subject in Medieval Languedoc*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- ASHBROOK HARVEY, S. The Sense of Stylite: Perspectives on Simeon the Elder. *Vigiliae Christianae* 42/4 (1988), s. 376-394.
- ATANÁŠ, svatý. *Život sv. Antonína Poustevníka*. (Edice Prameny Spirituality I.) Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996.
- AUDISIO, Gabriel. How to Detect a Clandestine Minority: The Example of the Waldenses. *The Sixteenth Century Journal* 21/2 (1990), s. 205-216.
- *The Waldensian Dissent: Persecution and Survival, c. 1170 - c. 1570*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- AUNE, David A. *Revelation 17-22*. (Word Biblical Commentary 52C.) Colombia: Nelson Publishers, 1998.
- AUSLANDER, Diane Peters. Living with a Saint: Monastic Identity, Community, and the Ideal of Asceticism in the Life of an Irish Saint. In: WELLS, Scott – SMITH, Katherine Allen (eds.). *Negotiating Community and Difference in Medieval Europe: Gender, Power,*

- Patronage and the Authority of Religion in Latin Christendom*. Leiden: Brill, 2009, s. 17-32.
- AUSTIN, Greta. *Shaping Church Law Around the Year 1000: The Decretum of Burchard of Worms*. Farnham: Ashgate Publishing, 2009.
- BACKMUND, Norbert. *Geschichte des Prämonstratensordens*. Grafenau: Morsak, 1986.
- BAGGE, Sverre. Christianization and State Formation in Early Medieval Norway. *Scandinavian Journal of History* 30/2 (2005), s. 107-134.
- BAGLIANI, Agostino Paravicini. Innocent III and the world of symbols of the papacy. *Journal of Medieval History* 44/3 (2018), s. 261-279.
- BAKER, G. P. *Constantine the Great: And the Christian Revolution*. New York: Cooper Square Press, 2001.
- BALDWIN, Marshall W. (ed.). *Christianity Through the Thirteenth Century*. London: MacMillan, 1970.
- BARBER, Malcolm. Moving Cathars: The Italian Connection in the Thirteenth Century. *Journal of Mediterranean Studies* 10/1-2 (2000), s. 5-19.
- *The Cathars: Dualist heretics in Languedoc in the High Middle Ages*. Harlow: Longman, 2000.
- BARCLAY, William. *The Gospel of Matthew*. The Daily Study Bible Series. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1975.
- *The Letters to Timothy, Titus, and Philemon*. The Daily Study Bible Series. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1975.
- BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.
- *Constantine and Eusebius*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy. *Journal of Roman Studies* 85 (1995), s. 135-147.
- Was there a Constantinian Revolution? *Journal of Late Antiquity* 2/2 (2009), s. 374-384.
- BARNISH, S. J. B. The Work of Cassiodorus after His Conversion. *Latomus* 48/1 (1989), s. 157-187.
- BARONIUS, Caesar. *Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198*. Sv. 10. Roma: Ex Typographia Vaticana, 1602.
- BARRETT, Graham – WOULDHUYSEN, George. Remigius and the „Important News“ of Clovis Rewritten. *AnTard* 24 (2016), s. 471-500.

- BARROW, Julia. Chrodegang, his rule and its successors. *Early medieval Europe* 14/2 (2006), s. 201-212.
- Ideas and applications of reform. In: NOBLE, Thomas F. X. – SMITH, Julia M. H. (eds.). *The Cambridge History of Christianity*. Sv. 3: Early Medieval Christianities, c. 600 – c. 1100. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 345-362.
- *The Clergy in the Medieval World: Secular Clerics, their Families and Careers in North-Western Europe, c. 800 – c. 1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- BARTELINK, G. J. M. Introduction. In: BARTELINK, G. J. M. (ed.). *Athanase d'Alexandrie: Vie d'Antoine*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994, s. 25-122.
- BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. Sv. IV/4. The Doctrine of Reconciliation: The Foundation of the Christian Life – Baptism (Fragment). Eds. G. W. Bromiley – T. F. Torrance; překl. G. W. Bromiley. London – New York: T&T Clark, 2009.
- BARTH, Markus. *Ephesians 4-6: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 34A. New York: Doubleday, 1960.
- BATES, David. *Normandy before 1066*. London: Addison-Wesley Longman, 1982.
- BATESON, Mary. Rules for Monks and Secular Canons after the Revival under King Edgar. *The English Historical Review* 9/36 (1894), s. 690-708.
- BAUER, Hans. *Reise in der Karolingerzeit*. Leipzig: Prisma Verlag, 1974.
- BAUMAN, Clarence. *The Sermon on the Mount: The Modern Quest for its Meaning*. Macon, GA: Mercer University Press, 1990.
- BAUMEISTER, Theofried. Martyrer, Martyrium, I. – III. In: KASPER, Walter (ed.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. 6. sv.: Kirchengeschichte bis Maximianus. Freiburg – Basel – Rom – Wien: Herder, 1993, sl. 1436-1441.
- BAUTIER, Robert-Henri. L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel au début du XIe siècle: Documents et hypothèses. In: *Actes du 95e congrès national des sociétés savantes. Reims, 23-27 Mars 1970. Section philologie et histoire: jusqu'à 1610*. Sv. 1: Enseignement et vie intellectuelle. Paris: Ministère de l'éducation nationale, 1975, s. 63-88.
- BAYER, Axel. *Spaltung der Christenheit: Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054*. Köln: Böhlau, 2004.
- BEARE, F. W. The Mission of the Disciples and the Mission Charge: Matthew 10 and Parallels. *Journal of Biblical Literature* 89/1 (1970), s. 1-13.
- BEASLEY-MURRAY, George Raymond. *Baptism in the New Testament*. Carlisle: Paternoster Press, 1997.

- BEATRICE, Pier Franco – PERSIC, Alessio (eds.). *Chromatius of Aquileia and His Age: Proceedings of the International Conference Held in Aquileia, 22-24 May 2008*. Turnhout: Brepols, 2011.
- BEATRICE, Pier Franco. The Word "Homooousios" from Hellenism to Christianity. *Church History* 71/2 (2002), s. 243–272.
- BEAVER, Pierce. The Rise of Monasticism in the Church of Africa. *Church History* 6/4 (1937), s. 350-372.
- BECKER, Alfons. *Papst Urban II. (1088-1099)*. 2 sv. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1964 a 1988.
- Urban II. und die deutsche Kirche. In: FLECKENSTEIN, Josef (ed.). *Investiturstreit und Reichsverfassung*. Sigmaringen: Thorbecke, 1973, s. 241-275.
- BECKER, Joachim. Gottesfurcht, II. Biblisch. In: KASPER, Walter (ed.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. 4. sv.: Franca bis Hermenegild. Freiburg – Basel – Rom – Wien: Herder, 1995, sl. 912-913.
- BEDA CTIHODNÝ. *Církevní dějiny národa Anglů*. Praha: Argo, 2008.
- BEDNAŘÍKOVÁ, Jarmila. *Frankové a Evropa*. Praha: Vyšehrad, 2009.
- *Stěhování národů*. Praha: Vyšehrad, 2007.
- BELISLE, Peter-Damian (ed.). *The Privilege of Love: Camaldolese Benedictine Spirituality*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2002.
- BELLEVILLE, Linda L. Women in Ministry: An egalitarian perspective. In: GUNDRY, Stanley N. – BECK, James R. (eds.). *Two views on women in ministry*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005, s. 21-103.
- BERARDINO, Angelo di (ed.). *Patrology*. Sv. 4: The Golden Age of Latin Patristic Literature, From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon. Allen, TX: Christian Classics, 1995.
- BEREND, Nora – LASZLOVSZKY, József – SZAKÁCS, Béla Zsolt. The kingdom of Hungary. In: BEREND, Nora (ed.). *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus', c. 900-1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 319-368.
- BEREND, Nora. Introduction. In: BEREND, Nora (ed.). *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus', c. 900-1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 1-46.
- BERMAN, Constance Hoffman. *Cistercian Evolution: The Invention of a Religious Order in Twelfth-Century Europe*. Philadelphia – Oxford: University of Pennsylvania Press, 2010

- Reform and Growth in the Clerical Hierarchy: Introduction. In: BERMAN, Constance Hoffman (ed.). *Medieval Religion: New Approaches*. New York – London: Routledge, 2005, s. 95-101.
- BERNARD, J. H. The Second Epistle to the Corinthians. In: ROBERTSON NICOLL, W. (ed.). *The Expositor's Greek Testament*. London: Hodder and Stoughton, 1903, s. 3-119.
- BERTRAM, Jerome. *The Chrodegang Rules: The Rules for the Common Life of the Secular Clergy from the Eight and Ninth Centuries. Critical Texts with Translations and Commentary*. London – New York: Routledge, 2005.
- BETZ, Hans Dieter. *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis, MN: Fortress Press 1995.
- BETZ, Otto. Jesus and Isaiah 53. In: BELLINGER, William H. – FARMER, William R. (eds.). *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1998, s. 70-87.
- Mission. III. Neues Testament. In: MÜLLER, Gerhard (ed.). *Theologische Realenzyklopädie*. 23. sv.: Minucius Felix – Name/Namengebung. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1994, s. 23-31.
- BÉVENOT, Maurice. Introduction. In: CYPRIAN. *De Lapsis and De Ecclesiae Catholicae Unitate*. Oxford: Clarendon Press, 1971, s. vii-xix.
- „Sacerdos“ as understood by Cyprian and Tertullian. *The Journal of Theological Studies* 30/2 (1979), s. 413-429.
- The Sacrament of Penance and St. Cyprian's *De Lapsis*. *Theological Studies* 16/2 (1955), s. 175-213.
- BEWLEY, Philip John. Paternal Metaphor in the Rule of Benedict: Its Origins in Biblical, Monastic, Ecclesial & Secular Traditions. Melbourne 2009. Diploma thesis. Melbourne College of Divinity.
- BHREATHNACH, Edel. *Ireland in the Medieval World, AD 400-1000: Landscape, Kingship and Religion*. Dublin: Four Courts Press, 2014.
- BIAŁOUS, Mirosław. Mistyka św. Serafina z Sarowa i św. Franciszka z Asyżu. *Elpis* 17 (2015), s. 87-91.
- BIHLMEYER, Karl. *Das Apostolischen Väter*. Sv. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1964.

- BILEZIKIAN, Gilbert. *Beyond sex roles: What the Bible says about a woman's place in church and family*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2006.
- BILLER, Peter. *Aspects of the Waldenses in the fourteenth century, including an edition of their correspondence*. PhD Thesis. Oxford, 1974. Oxford University.
- *The Waldenses, 1170-1530: Between a religious order and a Church*. Aldershot: Ashgate, 2001.
- BING, Harold F. St. Augustine of Canterbury and the Saxon Church in Kent. *Archaeologia Cantiana* 62 (1949), s. 108-129.
- BINNS, John. *The T & T Clark History of Monasticism: The Eastern Tradition*. London: T & T Clark, 2020.
- BINTERIM, Anton Joseph. Ueber das letzte Schreiben des heil. Papstes Gregor II. an den heil. Bonifazius, Apostel von Deutschland. *Der Katholik; eine religiöse Zeitschriften zur Belehrung und Warnung* 14 (1834), s. 35-50 a 176-189.
- BIRD, Jessalynn – PETER, Edward – POWELL, James M. (eds.). *Crusade and Christendom: Annotated Documents in Translation from Innocent III to the Fall of Acre, 1187-1291*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.
- BISCHOFF, Bernhard – LAPIDGE, Michael. *Biblical Commentaries from the Canterbury School of Theodore and Hadrian*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- BITEL, Lisa M. Ascetic Superstars (Irish nuns and monks). *Christian History* 17/4 (1998), s. 22-23.
- BIXLER, William G. How the Early Church Viewed Martyrs. *Christian History* 27 (1990) [online]. [cit. 5.6.2019] Dostupné na: <https://christianhistoryinstitute.org/magazine/article/how-early-church-viewed-martyrs>.
- BLAIR, Peter Hunter – KEYNES, Simon. *An Introduction to Anglo-Saxon England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BLAIR, Peter Hunter. *The World of Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- BLOCH, Herbert. L'ordine dei pannelli nella porta della basilica di S. Paolo. *Atti della Pontificia Accademia Roamna di Archeologia: Rendiconti* 43 (1971), s. 267-281.
- Monte Cassino, Byzantium, and the West in the Earlier Middle Ages. *Dumbarton Oaks Papers* 3 (1946), s. 163-224.
- BLOMBERG, Craig L. Women in ministry: A complementarian perspective. In: GUNDRY, Stanley N. – BECK, James R. (eds.). *Two views on women in ministry*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005, s. 123-184.

- BLUMENTHAL, Uta-Renate. *Gregor VII.: Papst zwischen Canossa und Kirchenreform*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- *The Investiture Controversy: Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.
- BOGDAN, Henry. *Řád německých rytířů*. Praha: Garamond, 2009.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Následování*. Praha: Kalich, 2013.
- BONIS, Konstantinos. Basilios von Caesarea und die Organisation der christlichen Kirche im Vierten Jahrhundert. In: FEDWICK, Paul Jonathan (ed.). *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1981, sv. 1, s. 281-336.
- BORST, Arno. *Die Katharer*. Stuttgart: Hiersemann, 1953.
- Neue Funde und Forschungen zur Geschichte der Katharer. *Historische Zeitschrift* 174 (1962), s. 17-30.
- BOSCH, David J. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. New York: Orbis Books, 2011.
- BOUCHARD, Constance Brittain. *Sword, Miter, and Cloister: Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1987.
- BOWER, Richard A. The Meaning of ἐπιτιγχανῶ in the Epistles of St. Ignatius of Antioch. *Vigiliae Christianae* 28/1 (1974), s. 1-14.
- BRADBURY, Scott. Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century. *Classical Philology* 89 (1994), s. 120-139.
- Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice. *Phoenix* 49/4 (1995), s. 331-356.
- BRADLEY, James E. Miracles and Martyrdom in the Early Church: Some Theological and Ethical Implications. *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentacostal Studies* 13/1 (1991), s. 65-81.
- BRAKKE, David. *Athanasius and the Politics of Asceticism*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- The Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance. *Church History* 70/1 (2001), s. 19-48.
- BREITENSTEIN, Mirko. Im Blick der Anderen, oder: Ist Charisma erlernbar? Aspekte zum Franziskanertum der zweiten Generation. In: ANDENNA, Giancarlo – BREITENSTEIN, Mirko – MELVILLE, Gert (eds.). *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter: Akten des 3. Internationalen Kongresses des „Italienisch-deutschen Zentrums für Vergleichende Ordengeschichte“*. Münster: LIT, 2005, s. 383-414.

- BREMMER, J. N. Symbols of Marginality from Early Pythagoreans to Late Antique Monks. *Greece & Rome* 39/2 (1992), s. 205-214.
- BRENNAN, Brian. Athanasius' „Vita Antonii“. A Sociological Interpretation. *Vigiliae Christianae* 39/3 (1985), s. 209-227.
- BRENON, Anne. *Les Femmes Cathares*. Paris: Perrin, 1992.
- BRENONOVÁ, Anne. *Kataři: Život a smrt jedné křesťanské církve*. Brno: CDK, 2001.
- BRENT, Allen. *Hippolytus & the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*. Leiden – New York – Köln: Brill, 1995.
- *The Imperial Cult and the Development of Church Order: Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity Before the Age of Cyprian*. Leiden: Brill, 1999.
- BRIGGS, C. W. The Apostle Paul in Arabia. *The Biblical World* 41 (4) / 1913, s. 255-259.
- BRINGMANN, Klaus. *Kaiser Julian*. Darmstadt: Primus, 2004.
- BRITO-MARTINS, Manuela. The Concept of *peregrinatio* in Saint Augustine and its Influences. In: NAPRAN, Laura – VAN HOUTS, E. (eds.). *Exile in the Middle Ages: Selected Proceedings from the International Medieval Congress, University of Leeds, 8-11 July 2002*. Turnhout: Brepols Publishers, 2004, s. 83-94.
- BROCK, S. P. Early Syrian Asceticism. *Numen* 20/1 (1973), s. 1-19.
- BROCKWELL, Charles W., Jr. Augustine's Ideal of Monastic Community: A Paradigm for His Doctrine of the Church. *Augustinian Studies* 8 (1977), s. 91-109.
- BROOKE, Christopher Nugent Lawrence. *Evropa středověku v letech 962-1154*. Praha: Vyšehrad, 2006.
- BROOKE, Rosalind B. *Early Franciscan Government: Elias to Bonaventure*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- *The Coming of the Friars*. London: Allen & Unwin, 1975.
- BROOKS HEDSTROM, Darlene L. The Geography of the Monastic Cell in Early Egyptian Monastic Literature. *Church History* 78/4 (2009), s. 756-791.
- BROUN, Dauvit – CLANCY, Thomas Owen (eds.). *Spes Scotorum – Hope of Scots: Saint Columba, Iona and Scotland*. Edinburgh: T & T Clark, 1999.
- BROWN, George Kenneth. *Italy and the Reformation to 1550*. Oxford: Blackwell, 1933.
- BROWN, Peter. Christianisation: Narratives and Processes. In: BROWN, Peter. *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 1-26.

- Christianization and Religious Conflict. In: CAMERON, Averil – GARNSEY, Peter (eds.). *Cambridge Ancient History. Sv. XIII: The Late Empire, A.D. 337-425*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 632-664.
- *Tělo a společnost: Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Brno: CDK, 2000.
- *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: SCM Press, 1981.
- *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*. Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2012.
- BROWN, Raymond. *Priest and Bishop: Biblical Reflections*. Paramus, NJ: Paulist Press, 1970.
- BROWN, T. Julian. The Irish elements in the Insular system of scripts to circa A.D. 850. In: LÖWE, Heinz (ed.). *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*. Sv. 1. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, s. 101-119.
- BROŽ, Jaroslav. *List Židům*. Český ekumenický komentář k Novému zákonu 16. Praha: Centrum biblických studií AVČR – UK v Praze – Česká biblická společnost, 2015.
- BRUCE, Frederick Fyvie. *The Acts of the Apostles: Greek Text with Introduction and Commentary*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1990.
- BRUNN, Uwe. *Des contestataires aux „cathares“. Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*. Paris: Institut d'Études augustinienne, 2006.
- BUDDENSIEG, Tilmann. Gregory the Great, the Destroyer of Pagan Idols: The History of a Medieval Legend Concerning the Decline of Ancient Art and Literature. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 28 (1965), s. 44-65.
- BULLOUGH, Donald A. Columba, Adomnan and the Achievement of Iona: Part I. *Scottish Historical Review* 43/136II (1964), s. 125-130.
- Columba, Adomnan and the Achievement of Iona: Part II. *Scottish Historical Review* 44/137I (1965), s. 17-33.
- BULTMANN, Rudolf. *Dějiny a eschatologie*. Praha: ISE, 1994.
- *Theology of the New Testament*. 2 sv. London: SCM, 1952-1955.
- BURKERT, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.
- BÜRKLE, Horst – FINDEIS, Hans-Jürgen – WERNER, Dietrich – NUNNENMACHER, Eugen. Mission. In: KASPER, Walter (ed.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. 7. sv.: Maximilian bis Pazzi. Freiburg – Basel – Rom – Wien: Herder, 1998, sl. 288-295.

- BURNLEY, Joanna. The Heart of Community: Mercy in the Rule of Benedict. *American Benedictine Review* 68/3 (2017), s. 233-250.
- BURR, David. *The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*. Univesity Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2001.
- BURTON, Janet – KERR, Julie. *The Cistercians in the Middle Ages*. Woodbridge: Boydell Press, 2011.
- BURTON-CHRISTIE, Douglas. *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- BURY, John Bagnell. *History of the Later Roman Empire: From the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*. Sv. 1. New York: Dover Publications, 1958.
- BUSINE, Aude. Introduction: Religious Practices and Christianization of the Late Antique City. In: BUSINE, Aude (ed.). *Religious Practices and Christianization of the Late Antique City (4th – 7th cent.)*. Leiden – Boston: Brill, 2015, s. 1-18.
- BUTLER, Cuthbert. *The Lausiac History of Palladius: A Critical Discussion together with Notes on Early Egyptian Monachism*. Sv. 1: Prolegomena. Cambridge: Cambridge University Press, 1898.
- BYRNE, Francis J. *Irish Kings and High-Kings*. London: Batsford, 1973.
- Tribes and Tribalism in Early Ireland. *Ériu* 22 (1971), s. 128-166.
- BYRNE, Mary E. On the Punishment of Setting Adrift. *Ériu* 11 (1932), s. 97-102.
- CACHIA, Eugene. *The Apostolic Ideal of the Early Friars Preachers*. Malta: Union Press, 1956.
- CAIN, Andrew. *Jerome and the Monastic Clergy: A Commentary on Letter 52 to Nepotian, with an Introduction, Text, and Translation*. Leiden: Brill, 2013.
- The Greek Historia monachorum in Aegypto and Athanasius' „Life of Anthony“. *Vigiliae Christianae* 67/4 (2013), s. 349-363.
- *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- CALHOUN, Michael. Saint Basil: Monastic Reformer. *School of Theology and Seminary Graduate Papers/Theses* 8 (2007) [online]. [Cit. 1.9.2019] Dostupné na: https://digitalcommons.csbsju.edu/sot_papers/8.
- CAMELOT, Pierre-Thomas. Les traités „De virginitate“ au IV^e siècle. In: *Mystique et continence: travaux scientifiques du VII^e congrès international d'Avon*. Les études carmélitaines 31. Paris, 1952, s. 273-292.

- CAMERON, Alan. Pontifex Maximus: From Augustus to Gratian – and Beyond. In: KAHLOS, Maijastina (ed.). *Emperors and the Divine: Rome and Its Influence*. Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2016, s. 139-159.
- CAMERON, Averil. Eusebius' „Vita Constantini“ and the Construction of Constantine. In: EDWARDS, Mark Julian – SWAIN, Simon (eds.). *Portraits: Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1997, s. 145-174.
- Christian Conversion in Late Antiquity: Some Issues. In: PAPACONSTANTINO, Arietta – McLYNN, Neil – SCHWARTZ, Daniel L. (eds.). *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond*. London: Routledge, 2015, s. 3-22.
- CAMERON, Euan. *The Reformation of the Heretics: The Waldenses of the Alps 1480-1580*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- *Waldenses: Rejections of Holy Church in Medieval Europe*. Oxford: Blackwell, 2000.
- CAMPBELL, Thomas. Asceticism. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1907 [cit. 3.11.2019] Dostupné na: <https://www.newadvent.org/cathen/01767c.htm>.
- CAMPENHAUSEN, Hans von. *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1936.
- CANER, Daniel F. The Practice and Prohibition of Self-Castration in Early Christianity. *Vigiliae Christianae* 51/4 (1997), s. 396-415.
- CANNING, Joseph. *A History of Medieval Political Thought: 300-1450*. London – New York: Routledge, 1996.
- CANTOR, Norman F. *The Civilization of the Middle Ages: A Completely Revised and Expanded Edition of Medieval History, the Life and Death of a Civilization*. New York: HarperCollins, 1994.
- CARROLL, John T. *Luke: A Commentary*. The New Testament Library. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2012.
- CARRUTHERS, Leo. Monks Among Barbarians: Augustine of Canterbury and His Successors in Bede's Account of the Roman and Monastic Origins of the English Church. In: ROYER-HEMET, Catherine (ed.). *Canterbury: A Medieval City*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2010, s. 23-41.
- CASEAU, Béatrice. Late Antique Paganism: Adaptation under Duress. In: LAVAN, Luke – MULRYAN, Michael (eds.). *The Archaeology of Late Antique "Paganism"*. Leiden – Boston: Brill, 2011, s. 111-134.

- CASEBOLT, Donald. Ellen White, the Waldenses, and Historical Interpretation. *Spectrum* 11/3 (1981), s. 37-43.
- CASPAR, Erich (ed.). *Das Register Gregors VII*. Sv. 2: Buch V-IX. 1056-1076 (MGH Epp. sel. 2,2). Berlin: Weidmanische Buchhandlung, 1928.
- CIBULKA, Josef. *Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu a začátky křesťanství na Moravě*. Praha: Nakladatelství Československé Akademie věd, 1958.
- CLARK, Elizabeth A. *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
- Theory and Practice in Late Ancient Asceticism: Jerome, Chrysostom, and Augustine. *Journal of Feminist Studies in Religion* 5/2 (1989), s. 25-46.
- CLARK, Francis. *The Pseudo-Gregorian Dialogues*. Studies in the History of Christian Thought 27 et 28. 2 sv. Leiden: Brill, 1987.
- CLASEN, Sophronius. *Legenda Antiqua S. Francisci: Untersuchung über die nachbonaventurianischen Franziskusquellen, Legenda Trium Sociorum, Speculum Perfectionis, Actus B. Francisci et Sociorum Eius und verwandtes Schriftum*. Leiden: Brill, 1967.
- CLAUSSEN, Martin A. Reims, Bibliothèque Carnegie, 806: a little-known manuscript of Benedict of Aniane's „Concordia regularum“. *Early Medieval Europe* 23/1 (2015), s. 1-42.
- *Reform of the Frankish Church: Chrodegang of Metz and the Regula Canoniorum in the Eight Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- CLAY, John-Henry. *In the Shadow of Death: Saint Boniface and the Conversion of Hessa, 721-54*. Turnhout: Brepols Publishers, 2011.
- CLOPPER, Lawrence M. Langland and the Franciscans on *dominium*. In: CUSATO, Michael F. – GELTNER, G. (eds.). *Defenders and Critics of Franciscan Life: Essays in Honor of John V. Fleming*. Leiden – Boston: Brill, 2009, s. 85-102.
- COLEIRO, E. St. Jerome's Lives of the Hermits. *Vigiliae Christianae* 11/3 (1957), s. 161-178.
- COLLINS, Adela Yarbro. *Mark: A Commentary*. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007.
- COLLINS, Raymond F. *First Corinthians*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999.
- COLLINS, Roger. *Evropa raného středověku 300-1000*. Praha: Vyšehrad, 2005.

- COLSON, F. H. On the Contemplative Life or Suppliants (De vita contemplativa): Introduction. In: PHILO. *Philo in Ten Volumes*. Sv. 9. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985, s. 104-111.
- COMBA, Emilio. *History of the Waldenses of Italy*. London: Truslove & Shirley, 1889.
- *Waldo And the Waldensians Before the Reformation*. New York: Robert Carter & Brothers – Dodd, Mead & Company, 1880.
- CONSTABLE, Giles. *Reformation of the Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Religious communities, 1024-1215. In: LUSCOMBE, David – RILEY-SMITH, Jonathan (eds.). *The New Cambridge Medieval History*. Sv. 4: C. 1024 – c. 1198, Part I. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 335-367.
- The Study in Monastic History Today. In: MUDROCH, Václav – COUSE, G. S. (eds.). *Essays on the Reconstruction of Medieval History*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1974, s. 21-51.
- CONTESSA, Maria Pia. An Episcopal Monastery in Florence from the 11th to the Early 13th Century: San Miniato al Monte. In: SABATÉ, Flocel (ed.). *Life and Religion in the Middle Ages*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2015, s. 184-201.
- COOK, Genevieve Marie. Introduction. In: ENNODIUS, Magnus Felix. *The Life of Saint Epiphanius*. Washington DC: Catholic University Press, 1942, s. 1-31.
- COOPER, Kate. Christianity, Private Power and the Law from Decius to Constantine: The Minimalist View. *Journal of Early Christian Studies* 19/3 (2011), s. 324-343.
- *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- CORKE-WEBSTER, James. A Man for the Times: Jesus and the Abgar Correspondence in Eusebius of Caesarea's *Ecclesiastical History*. *Harvard Theological Review* 110/4 (2017), s. 563-587.
- The First Hagiographies: The Life of Antony, the Life of Pamphilus, and the Nature of Saints. In: GRAY, Christa – CORKE-WEBSTER, James (eds.). *The Hagiographical Experiment: Developing Discourses of Sainthood*. (Vigiliae Christianae, Supplements, sv. 158). Leiden: Brill, 2020, s. 29-62.
- COUTINHO FIGUINHA, Matheus. Pro qualitate loci et instantia laboris: Monasteries and their Human and Natural Environments in Late Antique Gaul. *Medieval Worlds* 9 (2019), s. 82-111.

- COWDREY, Herbert E. J. *The Cluniacs and the Gregorian Reform*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- The Structure of the Church, 1024-1073. In: LUSCOMBE, David – RILEY-SMITH, Jonathan (eds.). *The New Cambridge Medieval History*. Sv. 4: C. 1024 – c. 1198, Part I. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 229-267.
- CRISLIP, Andrew. The Sin of Sloth or the Illness of the Demons? The Demon of Acedia in Early Christian Monasticism. *The Harvard Theological Review* 98/2 (2005), s. 143-169.
- CULLMANN, Oscar. *Peter, Disciple – Apostle – Martyr: A Historical and Theological Study*. Philadelphia: Westminster Press, 1962.
- CURRAN, John R. *Pagan city and Christian capital: Rome in the fourth century*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- CUSACK, Carole. Pagan Saxon Resistance to Charlemagne's Mission: „Indigenous“ Religion and „World“ Religion in the Early Middle Ages. *The Pomegranate* 13/1 (2011), s. 33-51.
- CUSATO, Michael F. *Francis and the Franciscan movement (1181/2-1226)*. In: ROBSON, Michael J. P. (ed.). *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 17-33.
- ČERNÝ, Martin. *Normané v jižní Itálii a na Sicílii v 11. – 12. století*. Rigorózní práce. Praha, 2011. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta.
- D'AGOSTINO, Michele Giuseppe. *Il primato della sede di Roma in Leone IX (1049-1054): Studio dei testi latini nella controversia greco-romana nel periodo pregregoriano*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2008.
- DALARUN, Jacques. Robert d'Arbrissel et les femmes. *Annales: Histoire, Sciences Sociales* 39/6 (1984), s. 1140-1160.
- *Robert of Arbrissel: Sex, Sin, and Salvation in the Middle Ages*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2006.
- *The Misadventure of Francis of Assisi: Toward a Historical Use of the Franciscan Legends*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 2002.
- DALY, Robert J. *Christian Sacrifice: The Judeo-Christian Background before Origen*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1978.
- DALY, William M. Clovis: How Barbaric, How Pagan? *Speculum* 69/3 (1994), s. 619-664.
- DANIEL, E. Randolph. *Franciscan missions*. In: ROBSON, Michael J. P. (ed.). *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 240-257.

- DANKER, Frederick William – KRUG, Kathryn. *The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament*. Chicago – London: The University of Chicago Press, 2009.
- DANTE ALIGHIERI. *Božská komedie*. Praha: Vyšehrad, 1952.
- DARLING YOUNG, Robin. *In Procession Before the World: Martyrdom as Public Liturgy in Early Christianity*. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2001.
- DAVIDSON, Robert. *Ecclesiastes and The Song of Solomon*. The Daily Study Bible Series. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1986.
- DAVIS, Jennifer R. *Charlemagne's Practice of Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- DAWSON, Christopher. *Zrození Evropy: Úvod do dějin evropské jednoty*. Praha: Vyšehrad, 1994.
- DE MENDIETA, Emmanuel Amand. La système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien. *Revue de l'histoire des religions* 152/1 (1957), s. 31-80.
- DE VOGÜÉ, Adalbert. Stabilita: „Vytrvat v klášteře až do smrti“. In: DE VOGÜÉ, Adalbert. *Mnišská komunita*. Benediktinské sešity, sv. 3. [Praha: Čeští benediktini, 1993], s. 66-90.
- Struktura a vedení mnišské komunity: Podle Benedikta a jeho okolí. In: DE VOGÜÉ, Adalbert. *Mnišská komunita*. Benediktinské sešity, sv. 3. [Praha: Čeští benediktini, 1993], s. 12-42.
- Škola Kristova: Od Ježíšových učedníků po klášter Mistrův a Benediktův. In: DE VOGÜÉ, Adalbert. *Mnišská komunita*. Benediktinské sešity, sv. 3. [Praha: Čeští benediktini, 1993], s. 3-11.
- The Master and St Benedict: A Reply to Marilyn Dunn. *The English Historical Review* 107/422 (1992), s. 95-103.
- DEANE, Jennifer Kolpacoff. *A History of Medieval Heresy and Inquisition*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2011.
- DEI, Daniel – OSEI-BONSU, Robert. The Female Ordination Debate: Theological Reflections. *Asia-Africa Journal of Mission and Ministry* 11 (2015), s. 31-62.
- DELIGIANNAKIS, Georgios. Late Paganism on the Aegean Islands and Processes of Christianisation. In: LAVAN, Luke – MULRYAN, Michael (eds.). *The Archaeology of Late Antique "Paganism"*. Leiden – Boston: Brill, 2011, s. 311-345.
- DEMACOPOULOS, George E. An Introduction for the Reader. In: GREGORY THE GREAT. *The Book of Pastoral Rule*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2007, s. 9-26.

- Gregory's Model of Spiritual Direction in the *Liber Regulae Pastoralis*. In: NEIL, Bronwen – DAL SANTO, Matthew. *A Companion to Gregory the Great*. Leiden – Boston: Brill, 2013, s. 205-224.
- DEMM, Eberhard. *Reformmönchtum und Slawenmission im 12. Jahrhundert: Wertsoziologisch-geistesgeschichtliche Untersuchungen zu den Viten Bischof Ottos von Bamberg*. Lübeck: Matthiesen, 1970.
- DENZLER, Georg. *Zakázaná slast: Dva tisíce let křesťanské sexuální morálky*. Brno: CDK, 1999.
- DERWICH, Marek. Benedykt z Aniane i jego dzieła: Uwagi na marginesie nowej edycji Concordia regularum. *Studia Źródłoznawcze: Commentationes* 39 (2001), s. 167-169.
- DIEM, Albrecht. The Limitations of Asceticism. *Medieval Worlds* 9 (2019), s. 112-138.
- DIESNER, Hans-Joachim. Die Lage der nordafrikanischen Bevölkerung im Zeitpunkt der Vandaleninvasion. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 11/1 (1962), s. 97-111.
- DIHLE, Albrecht. L'ambassade de Théophile l'Indien ré-examinée. In: FAHD, Toufic (ed.). *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel: Actes du Colloque de Strasbourg, 24-27 juin 1987*. Leiden: Brill, 1989, s. 461-468.
- DIRSCHERL, Erwin. Whom Does the Priest Represent? The Theology of the Ordained Ministry Following the Second Vatican Council (1962-1965). In: HOMOLKA, Walter – SCHÖTTLER, Heinz-Günther (eds.). *Rabbi – Pastor – Priest: Their Roles and Profiles Through the Ages*. Studia Judaica 64. Berlin – Boston: De Gruyter, 2013, s. 185-202.
- DISCHNER, Margit. *Humbert von Silva Candida: Werk und Wirkung des lothringischen Reformmönches*. Neuried: Ars Una, 1996.
- DONALDSON, Terence L. „Riches for the Gentiles“ (Rom 11:12): Israel's Rejection and Paul's Gentile Mission. *Journal of Biblical Literature* 112 (1) / 1993, s. 81-98.
- DONDAINE, Antoine. Aux origines du Valdéisme: une profession de foi de Valdès. *Archivum fratrum praedicatorum* 16 (1946), s. 191-235.
- Le Manuel de l'inquisiteur (1230-1330). *Archivum fratrum praedicatorum* 17 (1947), s. 84-194.
- DOUGLAS, David. The Norman Episcopate before the Norman Conquest. *The Cambridge Historical Journal* 13/2 (1957), s. 101-115.
- DOWNEY, Glanville. The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople: A Contribution to the Criticism of the „Vita Constantini“ Attributed to Eusebius. *Dumbarton Oaks Papers* 6 (1951), s. 51, 53-80.

- DRAPER, Richard D. *The Role of the Pontifex Maximus and Its Influence in Roman Religion and Politics*. Dissertation. Ann Arbor, 1988. Brigham Young University.
- DRÄSEKE, Johannes. Ratramnus und Photios. *Byzantinische Zeitschrift* 18/2 (1909), s. 396-421.
- DRESSLER, Fridolin. *Petrus Damiani: Leben und Werk*. Roma: Herder, 1954.
- DREYER, Willem Akkerhuys. *The amazing growth of the early church* [online]. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 68/1 (2012), čl. 1268 [cit. 18.7.2019]. Dostupné na: <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1268>.
- DRIJVERS, Jan Willem. *Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*. Leiden: Brill, 1992.
- DROBNER, Hubertus R. *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha: OIKOYMENH, 2011.
- DROGE, Arthur J. Justin Martyr and the Restoration of Philosophy. *Church History* 56/3 (1987), s. 303-319.
- DRŠKA, Václav. *Dějiny Burgundska: Nomen Burgundiae ve středověku*. České Budějovice: Veduta, 2011.
- DUBOIS, Jacques. Les moines dans la société du moyen âge (950-1350). *Revue d'histoire de l'Eglise de France* 60/164 (1974), s. 5-37.
- DUBY, Georges. *Rok tisíc*. Praha: Argo, 2007.
- *Saint Bernard et l'art cistercien*. Paris: Arts et métiers graphiques, 1976.
- *The Early Growth of the European Economy: Warriors and Peasants from the Seventh to the Twelfth Century*. London: Cornell University Press, 1974.
- DUFFY, Eamon. *Saints & Sinners: A History of the Popes*. New Haven – London: Yale University Press, 2016.
- DUGGAN, Anne J. Conciliar Law, 1123-1215: The Legislation of the Four Lateran Councils. In: HARTMANN, Wilfried – PENNINGTON, Kenneth (eds.). *History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2008, s. 318-366.
- DUHM, Bernhard. *Das Buch Jesaia*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.
- DUMVILLE, David N. Gildas and Uinniau. In: LAPIDGE, Michael – DUMVILLE, David N. (eds.). *Gildas: New Approaches*. Cambridge: Boydell Press, 1984, s. 207-214.
- DUNN, Geoffrey D. *Cyprian and the Bishops of Rome: Questions of Papal Primacy in the Early Church*. Strathfield, NSW: St. Pauls, 2007.

- Innocent I and the First Synod of Toledo. In: DUNN, Geoffrey D. (ed.). *The Bishop of Rome in Late Antiquity*. London: Routledge, 2015, s. 89-107.
- DUNN, Marilyn. Mastering Benedict: Monastic Rules and Their Authors in the Early Medieval West. *The English Historical Review* 105/416 (1990), s. 567-594.
- *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*. Oxford: Blackwell, 2003.
- The Master and St Benedict: A Rejoinder. *The English Historical Review* 107/422 (1992), s. 104-111.
- DUPONT, Anthony. Augustine's Homiletic Definition of Martyrdom: The Centrality of the Martyr's Grace in his Anti-Donatist and Anti-Pelagian „Sermones ad Populum“. In: GEMEINHARDT, Peter – LEEMANS, Johan (eds.). *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300-405 AD): History and Discourse, Tradition and Religious Identity*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 116. Berlin: De Gruyter, 2012, s. 155-178.
- DURANT, Will. *The Age of Faith*. New York: Simon & Schuster, 1972.
- DÜRIG, Walter. Der theologische Ausgangspunkt der mittelalterlichen liturgischen Auffassung vom Herrscher als Vicarius Dei. *Historisches Jahrbuch* 77 (1958), s. 174-187.
- DUS, Jan A. – POKORNÝ, Petr (eds.). *Novozákonní apokryfy I.: Neznámá evangelia*. Praha: Vyšehrad, 2014.
- DUS, Jan A. (ed.). *Novozákonní apokryfy II: Příběhy apoštolů*. Praha: Vyšehrad, 2003.
- DUZDIK, Pavel. *Počátky ariánského sporu*. Praha: OIKOYMENH, 2019.
- DVORNIK, Francis. Emperors, Popes, and General Councils. *Dumbarton Oaks Papers* 6 (1951), s. 1-23.
- DVORNÍK, František. *Fotiovo schizma: historie a legenda*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008.
- EBBINGHAUS, Ernst A. The Date of Wulfila's episcopal ordination. *Neophilologus* 75/2 (1991), s. 311-313.
- ECKERSTORFER, Bernhard. The Monastery as a Pastoral Site: The Meaning of Benedictine Living Witness. *American Benedictine Review* 65/1 (2014), s. 94-109.
- EDWARDS, M. J. Martyrdom and the „First Epistle“ of John. *Novum Testamentum* 31/2 (1989), s. 164-171.
- EKONOMOU, Andrew J. *Byzantine Rome and the Greek Popes: Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias, A.D. 590-752*. Lanham: Lexington Books, 2007.

- ELLEGAST, B. – GARTNER, J. Latinský text Řehole. In: BENEDICTUS NURSIAS. Regula Benedicti. *Řehole Benediktova*. Praha: Benediktinské arciepiškopství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1998, s. li-liv.
- ELLIOTT, T. G. Eusebian Frauds in the „Vita Constantini“. *Phoenix* 45/2 (1991), s. 162-171.
- ELM, Susanna. „*Virgins of God*“: *The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Evagrius Ponticus' „Sententiae ad Virginem“. *Dumbarton Oaks Papers* 45 (1991), s. 97-120.
- EMERICK, Judson. Charlemagne, A New Constantine? In: BJORNLIIE, M. Shane (ed.). *The Life and Legacy of Constantine*. London – New York: Routledge, 2017, s. 133-161.
- ENGELBERT, Pius. Neue Forschungen zu den „Dialogen“ Gregors des Großen. Antworten auf Clarks These. *Erbe und Auftrag* 65 (1989), s. 376-393.
- Regeltext und Romverehrung: zur Frage der Verbreitung der Regula Benedicti im Frühmittelalter. *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 81 (1986), s. 39-60.
- ERKENS, Franz-Reiner. Die Bischofswahl im Spannungsfeld zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt: Ein tour d'horizont. In: ERKENS, Franz-Reiner (ed.). *Die früh- und hochmittelalterliche Bischofserhebung im europäischen Vergleich*. Köln: Böhlau, 1998, s. 1-32.
- Die Kanonikerreform in Oberlothringen. *Historisches Jahrbuch* 107 (1987), s. 1-43.
- ESSER, Kajetan. *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder*. Leiden: Brill, 1966.
- EVANS, Craig A. *Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- EVANS, Gillian R. *Bernard of Clairvaux*. New York – Oxford: Oxford University Press, 2000.
- *The thought of Gregory the Great*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- EVERETT, Nick. Narrating the Life of Eusebius of Vercelli. In: TYLER, Elizabeth M. – BALZARETTI, Ross (eds.). *Narrative and History in the Early Medieval West*. Brepols: Turnhout, 2006, s. 133-165.
- EWIG, Eugen. Beobachtungen zur Entwicklung der fränkischen Reichskirche unter Chrodegang von Metz. *Frühmittelalterliche Studien* 2 (1968), s. 67-77.
- FARINA, Raffaele. *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea: La prima teologia politica del cristianesimo*. Zürich: Pas Verlag, 1966.
- FARMER, David Hugh. *The Oxford Dictionary of Saints*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

- FAYEN, Arnold. Lambert Le Bègue. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1910 [cit. 4.11.2019]. Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/08757b.htm>.
- FEINE, Hans Erich. *Reich und Kirche: Ausgewählte Abhandlungen zur deutschen und kirchlichen Rechtsgechichte*. Ed. F. Merzbacher. Aalen: Scientia, 1966.
- FELTEN, Franz J. – JARNUT, Jörg – VON PADBERG, Lutz E. (eds.). *Bonifatius – Leben und Nachwirkung (754-2004): Die Gestaltung des christlichen Europa im Frühmittelalter*. Mainz: Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte, 2007.
- FERGUSON, Everett. *The Early Church at Work and Worship*. Sv. 1.: Ministry, Ordination, Covenant, and Canon. Cambridge: James Clarke & Co, 2014.
- FERREIRO, Alberto. Early Medieval Missionary Tactics: The Example of Martin and Caesarius. *Studia Historica: Historia Antiqua* 6 (1988), s. 225-238.
- Pope Siricius and Himerius of Tarragona (385): Provincial Papal Intervention in the Fourth Century. In: FERREIRO, Alberto. *Epistolae Plenae: The Correspondence of the Bishops of Hispania with the Bishops of Rome*. Leiden: Brill, 2020, s. 45-56.
- FERRERO, Mario. The Cult of Martyrs. *The Journal of Conflict Resolution* 57/5 (2013), s. 881-904.
- FIACCADORI, Gianfranco. Teofilo Indiano. *Studi classici et orientali* 33 (1983), s. 295-331.
- Teofilo Indiano. *Studi classici et orientali* 34 (1984), s. 271-308.
- FICHTENAU, Heinrich. *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts: Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich*. 2 sv. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1984.
- FINN, Richard. *Asceticism in the Graeco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- FITZMAYER, Joseph A. *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Yale Bible. New Haven – London: Yale University Press, 2008.
- FLECKENSTEIN, Josef. *Die Hofkapelle der deutschen Könige*. 2 sv. Stuttgart: Hiersemann, 1959 a 1966.
- FLECHNER, Roy. *Saint Patrick Retold: The Legend and History of Ireland's Patron Saint*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2019.
- FLETCHER, Richard A. *The Episcopate in the Kingdom of Léon in the Twelfth Century*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- FLICHE, Augustin. *La réforme grégorienne*. 3 sv. Louvain – Paris: Spicilegium sacrum Lovaniense bureaux – Édouard Champion, 1924-1937.

- Le cardinal Humbert de Moyenmoutier: Étude sur les origines de la réforme grégorienne. *Revue historique* 119/1 (1915), s. 41-76.
- The Advocate of Church Reform. In: POWELL, James M. (ed.). *Innocent III: Vicar of Christ or Lord of the World?* Boston: D. C. Heath and Company, 1963, s. 29-42.
- FLOOD, David. Peter Olivi and Franciscan Poverty. *Franciscan Studies* 74 (2016), s. 177-184.
- FOLLETT, Westley. An Allegorical Interpretation of the Monastic Voyage Narratives in Adomán's „Vita Columbae“. *Eolas: The Journal of the American Society of Irish Medieval Studies* 2 (2007), s. 4-27.
- FOLLIS, Edward Kim. *St. Martin of Braga: Sources for his Tolerance towards rustici in Sixth Century Galicia*. A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts. Vancouver, 1992. The University of British Columbia. The Faculty of Graduate Studies, Religious Studies.
- FORD, Hugh. St. Benedict of Nursia. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1907 [cit. 26.9.2019] Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/02467b.htm>.
- FOREVILLE, Raymonde. *Lateran I-IV*. Mainz: Matthias Grünewald, 1970.
- FORTIN, John R. Saint Augustine's Letter 211 in The Rule of the Master and The Rule of Saint Benedict. *Journal of Early Christian Studies* 14/2 (2006), s. 225-234.
- FOURACRE, Paul – GERBERDING, Richard A. *Late Merovingian France: History and Hagiography, 640-720*. Manchester – New York: Manchester University Press, 1996.
- FOX, Michael V. *Proverbs 1-9: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 2000.
- FRANCE, R. T. *The Gospel of Matthew*. The new international commentary on the New Testament. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publ. Co., 2007.
- FRANK, Isnard Wilhelm. *Kirchengeschichte des Mittelalters*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 2002.
- FRANK, Karl Suso. Asketen. In: KASPER, Walter (ed.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. 1. sv.: A bis Barcelona. Freiburg – Basel – Rom – Wien: Herder, 1993, sl. 1083.
- *Dějiny křesťanského mnišství*. Praha: Benediktinské arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2003.
- FRANKFURTER, David T. M. Stylites and Phallobates: Pillar Religions in Late Antique Syria. *Vigiliae Christianae* 44/2 (1990), s. 168-198.
- The Cult of the Martyrs in Egypt before Constantine: The Evidence of the Coptic „Apocalypse of Elijah“. *Vigiliae Christianae* 48/1 (1994), s. 25-47.

- Františkánské prameny*. Sv. 1. Řím: Křesťanská akademie, 1982.
- FRANZEN, August. *Malé dějiny církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.
- FRASER, James E. *From Caledonia to Pictland: Scotland to 795*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- FRASSETTO, Michael. *Heretic Lives: Medieval Heresy from Bogomil and the Cathars to Wyclif and Hus*. London: Profile Books, 2007.
- The Heresy at Orleans in 1022 in the Writings of Contemporary Churchmen. *Nottingham Medieval Studies* 49 (2005), s. 1–17.
- FREND, William Hugh Clifford. *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Oxford University Press, 1952.
- FRIBERG, Barbara – FRIBERG, Timothy – MILLER, Neva F. *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*. Baker's Greek New Testament Library. Grand Rapids: Baker Books, 2000.
- FRIED, Johannes. Gedächtnis in der Kritik: Chlodwigs Taufe und Benedikts Leben. In: FRIED, Johannes. *Der Schleier der Erinnerung: Grundzüge einer historischen Memorik*. München: C. H. Beck, 2004, s. 333-357.
- *The Middle Ages*. Cambridge, MA – London: Harvard University Press – Belknap Press, 2015.
- FUHRMANN, Horst. „Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae ecclesiae.“ Randnotizen zum Dictatus Papae. In: JÄSCHKE, Kurt-Ulrich – WENSKUS, Reinhard (eds.). *Festschrift für Helmut Beumann zum 65. Geburtstag*. Sigmaringen: Thorbecke, 1977, s. 263-287.
- *Papst Urban II. und der Stand der Regularkanoniker*. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1984.
- GABRIELI, Francesco (ed.). *Křížové výpravy očima arabských kronikářů*. Praha: Argo, 2010.
- GADDIS, Michael. *There is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- GAILLARD, Michèle. Female Monasteries of the Early Middle Ages (Seventh to Ninth Century) in Northern Gaul: Between Monastic Ideals and Aristocratic Powers. In: BURTON, Janet – STÖBER, Karen (eds.). *Women in the Medieval Monastic World*. Turnhout: Brepols Publishers, 2015, s. 75-96.
- GALLARO, Giorgio D. Revisiting the Saintly Founder of Grottaferrata: Nilus the Calabrian. *Nicolaus: Rivista di teologia ecumenico-patristica* 37/2 (2010), s. 293-300.
- GALLE, Christoph. Bonifatius als Prediger. *Archiv für Kulturgeschichte* 97/1 (2015), s. 5-45.

- GARIELLE, Matthew. *An Empire of Memory: The Legend of Charlemagne, the Franks, and Jerusalem before the First Crusade*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- GARRETT, Duane. Song of Songs. In: GARRETT, Duane – HOUSE, Paul R. *Song of Songs – Lamentations*. Word Biblical Commentary 23B. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2004, s. 13-277.
- GARRISON, Mary. Letters to a king and biblical exempla: the examples of Cathuulf and Clemens Peregrinus. *Early Medieval Europe* 7/3 (1998), s. 305-328.
- The Franks as the New Israel? Education for an identity from Pippin to Charlemagne. In: HEN, Yitzhak – INNES, Matthew. *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 114-161.
- GAUMER, Matthew Alan – DUPONT, Anthony. Understanding Augustine's Changing Justification for State-Sponsored Religious Coercion and its Context within Donatist North Africa. *Augustinus* 54 (2009), s. 345-371.
- GEBERT, Björn. Sankt Viktor von Paris und die Viktoriner: Institutionelle Strukturen einer mittelalterlichen Klosterverbandes. In: LÖFFLER, Anette – GEBERT, Björn (eds.). *Legitur in necrologio victorino: Studien zum Nekrolog der Abtei Saint-Victor zu Paris*. Münster: Aschendorff, 2015, s. 119-171.
- GEMELLI, Agostino. *Františkánské poselství světa*. Praha: Ladislav Kuncíř, 1948.
- GENESTOUT, Augustin. La Règle du Maître et la Règle de S Benoît. *Revue d'Ascétique et de Mystique* 21 (1940), s. 51-112.
- GEORGI, Dieter. The Early Church: Internal Jewish Migration or New Religion? *The Harvard Theological Review* 88 (1) / 1995, s. 35-68.
- GERVERS, Michael (ed.). *The Second Crusade and the Cistercians*. New York, NY: Palgrave Macmillan, 1992.
- GESSEL, Wilhelm. Reform am Haupt: Die Pastoralregel Gregors des Grossen und die Bestzung von Bischofsstühlen. In: WEITLAUFF, Manfred – HAUSBERGER, Karl (eds.). *Papsttum und Kirchenreform: Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag*. St Ottilien: EOS Verlag, 1990, s. 17-36.
- GLADISS, Dietrich von (ed.). *Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser*. Sv. 6,1: Die Urkunden Heinrichs IV. 1056-1076 (MGH DD H IV. 1). Berolini: Apud Weidmannos, 1941.
- GLARE, P. G. W. (ed.). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- GODET-CALOGERAS, Jean François. Evangelical Radicalism in the Writings of Francis and Clare of Assisi. *Franciscan Studies* 64 (2006), s. 103-121.

- GOEHRING, James E. *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*. Harrisburg, PA: Trinity Press, 1999.
- New Frontiers in Pachomian Studies. In: PEARSON, Birger A. – GOEHRING, James E. (eds.). *The Roots of Egyptian Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1986, s. 236-257.
- Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt. *The Harvard Theological Review* 89/3 (1996), s. 267-285.
- GOETZ, Hans-Werner. *Die Wahrnehmung anderer Religionen und christlich-abendländisches Selbstverständnis im frühen und hohen Mittelalter (5. – 12. Jahrhundert)*. Band 1. S.l.: De Gruyter Akademie Verlag, 2013, s. 92-94.
- *Život ve středověku*. Jinočany: H & H, 2005.
- GOEZ, Werner. *Kirchenreform und Investiturstreit: 910-1122*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2000.
- Reformpapsttum, Adel und monastische Erneuerung in der Toscana. In: FLECKENSTEIN, Josef (ed.). *Investiturstreit und Reichsverfassung*. Sigmaringen: Thorbecke, 1973, s. 205-239.
- GOFFART, Walter A. *The Narrators of Barbarian History (A. D. 550–800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.
- GOLDSWORTHY, Adrian Keith. *The Fall of the West: The Slow Death of the Roman Superpower*. London: Phoenix, 2010.
- GONZÁLEZ, Justo L. *A History of Christian Thought. Sv. 1: From the Beginnings to the Council of Chalcedon*. Nashville: Abingdon Press, 1970.
- GOODICH, Michael. Vision, Dream and Canonization Policy under Pope Innocent III. In: MOORE, John (ed.). *Pope Innocent III and his World*. New York, NY: Routledge, 2016, s. 151-164.
- GOTTLOB, Theodor. *Die kirchliche Amtseid der Bischöfe*. Bonn: Grüner, 1936.
- GRABOIS, Aryeh. Charlemagne, Rome and Jerusalem. *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 59/4 (1981), s. 792-809.
- GRABOWSKY, Annet – RADL, Clemens. A Review of Recent Scholarship. In: ARDO. *Benedict of Aniane, The Emperor's Monk: Ardo's Life*. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 2008, s. 1-26.

- GRATTAN-FLOOD, William. St. Adamnan. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1907 [cit. 6.8.2019] Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/01135c.htm>.
- GRAUS, František. Die Entstehung der mittelalterlichen Staaten in Mitteleuropa. *Historica* 10 (1965), s. 5-65.
- *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger: Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965.
- GREELEY, Dolores Lee. John Chrysostom, „On the Priesthood“: A Model for Service. *Studia Patristica* 22 (1989), s. 121-128.
- GREEN, Dennis Howard. *Language and History in the Early Germanic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- GREENAWAY, George William. *Saint Boniface: Three Biographical Studies for the Twelfth Centenary Festival*. London: Black, 1955.
- GRETSCH, Mechthild. Benedict: father of monks – and what else? In: GRETSCH, Mechthild. *Ælfric and the Cult of Saints in Late Anglo-Saxon England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 127-156.
- GRIBOMONT, Jean. *Histoire du texte des Ascétiques de s. Basile*. Bibliothèque du Muséon 32. Louvain: Publications universitaires, 1953.
- Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile. In: *Irénikon* 31 (1958), s. 282-307. 460-475.
- Les Règles morales de saint Basile et le Nouveau Testament. In: ALAND, Kurt – CROSS, Frank Leslie (eds.). *Studia patristica*. Sv. 2: Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. Berlin: Akademie-Verlag, 1957, s. 416-426.
- *Saint Basile: Évangile et église. Mélanges*. 2 sv. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellofontaine, 1984.
- GRIFFITHS, Fiona J. The Cross and the Cura monialium: Robert of Arbrissel, John the Evangelist, and the Pastoral Care of Women in the Age of Reform. *Speculum* 83/2 (2008), s. 303-330.
- GRIMME, Fritz. Die Kanonikerregel des hl. Chrodegang und ihre Quellen. *Jahrbuch der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde* 27-28 (1915-1916), s. 1-44.
- GROTZ, Hans. Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II. an Kaiser Leo III. *Archivum Historiae Pontificiae* 18 (1980), s. 9-40.

- Weitere Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II. an Kaiser Leo III. *Archivum Historiae Pontificiae* 24 (1986), s. 365-375.
- GRUNDMANN, Herbert. *Religiöse Bewegungen im Mittelalter: Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*. Berlin: Ebering, 1935.
- GUIGUE, Marie-Claude. *Cartulaire Lyonnais: Documents antérieurs à l'année 1255*. Sv. 1. Lyon: Association typographique, F. Plan, 1885.
- GUILLAUMONT, Antoine. Perspectives actuelles sur les origines du monachisme. In: SEGERSTEDT, T. T. (ed.). *The Frontiers of Human Knowledge: Lectures Held at the Quincentenary Celebrations of Uppsala University 1977*. Skrifter rörande Uppsala universitet C, Organisation och historia 38. Uppsala: The University, 1978, s. 111-123.
- GUTEK, Gerald L. *A History of the Western Educational Experience*. Long Grove, Illinois: Waveland Press, 1995.
- HAAS, Christopher. *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Johns Hopkins University Press: London – Baltimore, MD, 1997.
- HAGER, Donald A. *Matthew 14-28*. Word Biblical Commentary 33B. Dallas, Texas: Word Books, 1995.
- HAHN, Johannes. Public Rituals of Depagantization in Late Antiquity. In: BUSINE, Aude (ed.). *Religious Practices and Christianization of the Late Antique City (4th – 7th cent.)*. Leiden – Boston: Brill, 2015, s. 115-140.
- HALFOND, Gregory I. *Archeology of Frankish Church Councils, AD 511-768*. Leiden – Boston: Brill, 2010.
- HALL, Stuart George. Institutions in the pre-Constantinian *ecclésia*. In: MITCHELL, Margaret M. – YOUNG, Frances M. (eds.). *The Cambridge History of Christianity*. Sv. 1.: Origins to Constantine. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 415-433.
- HALLINGER, Kassius. Papst Gregor der Grosse und der hl. Benedikt. In: STEIDLE, Basilius (ed.). *Commentationes in regulam S. Benedicti*. Rome: Herder, 1957, s. 231-320.
- HAMILTON, Bernard. The Cathars and Christian Perfection. *Studies in Church History Subsidia* 11 (1999), s. 5-23.
- The Monastery of S. Alessio and the Religious and Intellectual Renaissance of Tenth-Century Rome. *Studies in Medieval and Renaissance History* 2 (1965), s. 265-310.
- The Monastic Revival in Tenth Century Rome. *Studia Monastica* 4/1 (1962), s. 35-68.

- Wisdom from the East: The Reception by the Cathars of Eastern Dualist Texts. In: BILLER, Peter – HUDSON, Anne (eds.). *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 38-60.
- HAMILTON, Janet – HAMILTON, Bernard – STOYANOV, Yuri (eds.). *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, c. 650 – c. 1450*. Manchester – New York: Manchester University Press, 1998.
- HANSON, Richard P. C. *Christian Priesthood Examined*. Guildford: Lutterworth Press, 1979.
- HARASIMOWICZ, Jan. Traum und Politik in der Malerei und Graphik des 16. und 17. Jahrhunderts. In: SCHMIDT, Peer – WEBER, Gregor (ed.). *Traum und res publica: Traumkulturen und Deutungen sozialer Wirklichkeiten im Europa von Renaissance und Barock*. Berlin: Akademie Verlag, 2008, s. 183-199.
- HARDY, Edward Rochie. The Dead Sea Discipline and the Rule of St. Benedict. *Journal of Bible and Religion* 25 (3) / 1957, s. 183-186.
- HARMLESS, William. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- HARPER, Kyle. *The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2017.
- HARRIES, Jill. Superfluous Verbiage: Rhetoric and Law in the Age of Constantine and Julian. *The Journal of Early Christian Studies* 19/3 (2011), s. 345-374.
- HARRIS, R. Laird – ARCHER, Jr., Gleason L. – WALTKE, Bruce K. (eds.). *Theological Wordbook of the Old Testament*. 2 sv. Chicago: Moody Press, 1980.
- HARTMANN, Wilfried. *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*. Paderborn: Schöningh, 1989, s. 47-63.
- HAUCK, Albert. Innocent III Desired to Rule the World. In: POWELL, James M. (ed.). *Innocent III: Vicar of Christ or Lord of the World?* Boston: D. C. Heath and Company, 1963, s. 2-4.
- HEALY, Patrick. Ulfilas. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1912 [cit. 6.9.2019] Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/15120c.htm>.
- HEATHER, Peter – MATTHEWS, John. *The Goths in the Fourth Century*. Liverpool: Liverpool University Press, 1991.
- HEATHER, Peter. *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

- HECKEL, Rudolf von. Studien über die Kanzleiordnung Innozenz' III. *Historisches Jahrbuch* 57 (1937), s. 258-289.
- HEER, Friedrich. *Europäische Geistesgeschichte*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1953.
- *Evropské duchovní dějiny*. Praha: Vyšehrad, 2000.
- HEGER, Paul. *Women in the Bible, Qumran and Early Rabbinic Literature: Their Status and Roles*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 110. Leiden – Boston: Brill, 2014.
- HEHL, Ernst-Dieter. War, peace and the Christian order. In: LUSCOMBE, David – RILEY-SMITH, Jonathan (eds.). *The New Cambridge Medieval History*. Sv. 4: C. 1024 – c. 1198, Part I. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 185-228.
- HELVÉTIUS, Anne-Marie – KAPLAN, Michel. Asceticism and its institutions. In: NOBLE, Thomas F. X. – SMITH, Julia M. H. (eds.). *The Cambridge History of Christianity*, sv. 3: *Early Medieval Christianities, c. 600 – c. 1100*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 275-298.
- HELVÉTIUS, Anne-Marie. Ermites ou moines: solitude et cénobitisme du Ve au Xe siècle (principalement en Gaule du nord). In: VAUCHEZ, A. (ed.). *Ermites de France et d'Italie (XIe-XVe siècle)*. Collection de l'école française de Rome 313. Rome: École française de Rome, 2003, s. 1-27.
- HEN, Yitzhak. Charlemagne's Jihad. *Viator* 37 (2006), s. 33-52.
- HENRIET, Patrick. Cluny and Spain before Alfonso VI: remarks and propositions. *Journal of Medieval Iberian Studies* 9/2 (2017), s. 206-219.
- HERDING, Ludwig von. Die Zahl der Christen zu Beginn des vierten Jahrhunderts. *Zeitschrift für katholische Theologie* 58/2 (1934), s. 243-253.
- Die Zahl der Katholiken in der Völkerwanderungszeit. *Zeitschrift für katholische Theologie* 62/1 (1938), s. 92-108.
- HERLIHY, David. Church Property on the European Continent, 701-1200. *Speculum* 36/1 (1961), s. 81-105.
- HEUSSI, Karl. *Der Ursprung des Mönchtums*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1936.
- HIGGINS, John Seville. The Ultramontanism of Saint Boniface. *Church History* 2/4 (1933), s. 197-210.
- HIGHAM, Nick J. *(Re-)reading Bede: The Ecclesiastical History in Context*. London – New York: Routledge, 2006.
- *English Conquest: Gildas and Britain in the Fifth Century*. Manchester: Manchester United Press, 1994.

- HILPISCH, Stephan. Das benediktinisch-monastische Ideal im Wandel der Zeiten. *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 68 (1957), s. 73-85.
- *Cluny a ostatní středověké mnišské reformy*. Praha: Čeští benediktini, 1998.
- HINTERBERGER, Martin. Probleme der Texterstellung der Apophthegmata Patrum. *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 46 (1996), s. 25-43.
- HLAVÁČ, Stanislav. *Omnia bona reddere Deo: Pojetí práce mezi benediktinskou a františkánskou tradicí*. In: HLAVÁČEK, Petr et al. *Proměny františkánské tradice: Od teologie a filosofie ke kultuře a umění*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta – FILOSOFIA, nakladatelství Filosofického ústavu Akademie věd ČR, 2019, s. 15-32.
- HOEHNER, Harold W. *Ephesians: An Exegetical Commentary*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002.
- HOFER, Andrew. Looking in the Mirror of Augustine's Rule. In: *New Blackfriars* 93/1045 (2012), s. 263-275.
- HÖFLER, Otto. Der Sakralcharacter des germanischen Königtums. In: MAYER, Theodor (ed.). *Das Königtum: Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*. (Vorträge und Forschungen – Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte, Band 3). Lindau – Konstanz: Jan Thorbecke Verlag, 1954, s. 75-104.
- *Germanisches Sakralkönigtum*. Band 1: Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe. Tübingen – Münster - Köln: Max Niemeyer Verlag – Böhlau Verlag, 1952.
- HOLL, Karl. Die Missionsmethode der alten und die der mittelalterlichen Kirche. In: FROHNES, H. – KNORR, U. W. (eds.). *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. Sv. 1: Die Alte Kirche. München: Chr. Kaiser Verlag, 1974, s. 3-17.
- HOLLAND, Glenn. Celibacy in the Early Church. In: OLSON, Carl (ed.). *Celibacy and Religious Traditions*. Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 65-83.
- HOLLERICH, Michael J. Myth and History in Eusebius's „De vita Constantini“: „Vit. Const. 1,12“ in Its Contemporary Setting. *The Harvard Theological Review* 82/4 (1989), s. 421-445.
- HOMBERGEN, Daniel. *The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*. Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2001.

- HOOSE, Adam L. Durán of Huesca (c. 1160-1230): A Waldensian Seeking a Remedy to Heresy. *Journal of Religious History* 38/2 (2014), s. 173-189.
- HOPPE, Rudolf. *List Efezanům; List Kolosanům*. Malý Stuttgartský komentář – Nový zákon 10. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.
- HORNUNG, Christian. Siricius and the Rise of the Papacy. In: DUNN, Geoffrey D. (ed.). *The Bishop of Rome in Late Antiquity*. London: Routledge, 2016, s. 57-72.
- HOWE, John. The Nobility's Reform of the Medieval Church. *The American Historical Review* 93/2 (1988), s. 317-339.
- HRABOVÁ, Libuše. Zprávy z roku 1000: Středoevropští kronikáři o době na přelomu 1. a 2. tisíciletí. *Acta Universitatis Palackianae Olomouensis, Facultas philosophica: Historica* 30 (2001), s. 33-41.
- HRDLÍKOVÁ, Alice. Pokušení svatého Antonína: Motiv novodobé a moderní tvorby mezi textem a obrazem. Diplomová práce. Praha 2015.
- HROCHOVÁ, Věra – HROCH, Miroslav. *Křižáci ve Svaté zemi*. Praha: Mladá fronta, 1996.
- HROCHOVÁ, Věra. *Křížové výpravy ve světle soudobých kronik*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1982.
- HUDDLESTON, Gilbert. Western Monasticism. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1911 [cit. 13.10.2019] Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/10472a.htm>.
- HUGHES, Kathleen W. *S. Finnian of Clonard*. London, 1951. Dissertation. Royal Holloway, University of London.
- The Changing Theory and Practice of Irish Pilgrimage. *Journal of Ecclesiastical History* 11/2 (1960), s. 143-151.
- HÜLS, Rudolf. *Kardinäle, Klerus und Kirchen Roms 1049-1130*. Tübingen: Niemeyer, 1977.
- HUMFRESS, Caroline. Bishops and Law Courts in Late Antiquity: How (not) to Make Sense of the Legal Evidence. *Journal of Early Christian Studies* 19/3 (2011), s. 375-400.
- HUMMEL, Arthur W. The Primitive Christian Mission. *The Biblical World* 44/4 (1914), s. 260-270.
- HUNTER, David G. Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome: The Case of Jovinian. *Theological Studies* 48 (1987), s. 45-64.
- HUŠEK, Vít. *Ambrosiaster a dějiny spásy*. Praha: OIKOYMENH, 2017.
- Inpossibile est non peccare: Kategorie hříchů u Ambrosiastera. *Studia theologica* 16/2 (2014), s. 119-129.

- CHADWICK, Henry. Philo and the Beginnings of Christian Thought. In: ARMSTRONG, A. H. (ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, s. 137-192.
- CHADWICK, Owen (ed.). *Western Asceticism*. Louisville – London: Westminster John Knox Press, 1958.
- CHANEY, William A. *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England: The Transition from Paganism to Christianity*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1970.
- CHAPEAU, André – BRANSOM, Charles N., Jr. Franciscan Bishops. *Franciscan Studies* 47 (1987), s. 287-372.
- CHARLES-EDWARDS, Thomas Mowbray. *Early Christian Ireland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- The Social Background to Irish *peregrinatio*. *Celtica: Journal of the School of Celtic Studies* 11 (1976), s. 43-59.
- CHASE, Pliny Earle. The Philosophy of Christianity. *Proceedings of the American Philosophical Society* 18/103 (1879), s. 123-153.
- CHAUVET, Patrick. Le presbytre à travers la correspondance de saint Basile: Sainteté et théologie du caractère. *Nouvelle Revue Théologique* 111/5 (1989), s. 682-692.
- CHEATHAM, Karen. „Let Anyone Accept This Who Can“: Medieval Christian Virginity, Chastity, and Celibacy in the Latin West. In: OLSON, Carl (ed.). *Celibacy and Religious Traditions*. Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 85-107.
- CHENU, Christian. Innocent III and the Case for War in Southern France in 1207. *Journal of Religious History* 34/4 (2011), s. 507-515.
- CHIESA, Paolo. Benedetto di Aniane epitomatore di Gregorio Magno e commentatore dei re? *Revue Bénédictine* 117/2 (2007), s. 294-338.
- INOWLOCKI, Sabrina. Eusebius of Caesarea's „Interpretatio Christiana“ of Philo's *De vita contemplativa*. *The Harvard Theological Review* 97/3 (2004), s. 305-328.
- IRIARTE, Lazaro. *Franciscan History: The Orders of St. Francis of Assisi*. Chicago, IL: Franciscan Herald Press, 1982.
- ISAÏA, Marie-Céline. The bishop and the law, according to Hincmar's life of Saint Remigius. In: STONE, Rachel – WEST, Charles (eds.). *Hincmar of Rheims: Life and Work*. Manchester: Manchester University Press, 2015, s. 170-189.
- IZDNÝ, Jakub. *Dějiny střední Evropy jako jednotného prostoru v dlouhém 10. století*. Disertační práce. Praha, 2019. Univerzita Karlova. Filozofická fakulta, Ústav světových dějin, Historie/Obecné dějiny.

- *Latinská legenda raného středověku jako pramen christianizace střední Evropy*. Diplomní práce. Praha, 2011. Univerzita Karlova. Filozofická fakulta, Ústav světových dějin.
- JACOBS, Ine. Holy Goals and Wordly Means: Urban Representation Elements in Church Complexes. In: BUSINE, Aude (ed.). *Religious Practices and Christianization of the Late Antique City (4th – 7th cent.)*. Leiden – Boston: Brill, 2015, s. 71-114.
- JACOBSEN, Torsten Cumberland. *The Gothic War*. Yardley, PA: Westholme Publishing, 2009.
- JAKOBS, Hermann. *Kirchenreform und Hochmittelalter 1046-1215*. München: R. Oldenbourg, 1999.
- JAMES, Edward. *Frankové*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997.
- JASPERT, Bernd. „Stellvertreter Christi“ bei Aponius, einem unbekannten „Magister“ und Benedikt von Nursia: Ein Beitrag zum altkirchlichen Amtsverständnis: Walter Schmithals zum 50. Geburtstag (14. 12. 1973); Rudolf Bultmann zum 90. Geburtstag (20. 8. 1974). *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 71/3 (1974), s. 291-324.
- JEREMIAS, Joachim. *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.
- *Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949.
- JEWETT, Robert. *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*. Philadelphia: Fortress, 1986.
- JOEST, Christoph. „Unsere Hände den Armen öffnen“. Das Opus Monasticum der Pachomianer. *Vigiliae Christianae* 51/1 (1997), s. 1-9.
- ... alle Tage den Menschen dienen: Pachomius († 346) und seine ursprüngliche Inspiration zum koinobitischen Leben. *Erbe und Auftrag* 67 (1991), s. 35-50.
- Apa Pachom – Mönchsvater und Diener aller. Die Doppelberufung Pachoms und sein Konflikt mit Theodoros. *Studia Monastica* 36 (1994), s. 165-181.
- *Bibelstellenkonkordanz zu den wichtigsten älteren Mönchsregeln*. Instrumenta Patristica IX. Steenbrugis: Abbatia S. Petri, 1994.
- Ein Apophthegma Pachoms und seine Wandlungen im Lauf der Überlieferung. *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity* 22/2 (2018), s. 238-277.
- Ein Versuch zur Chronologie Pachoms und Theodoros‘. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 85/1-2 (1994), s. 132-144.

- Gott und den Menschen dienen. Das Anliegen des Pachomius nach seinem Brief Nr. 3. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 103 (1992), s. 1-32.
- Proverbia 6,3 und die Bruderliebe bei den Pachomianern. *Vigiliae Christianae* 47/2 (1993), s. 119-130.
- *Spiritualität evangelischer Kommunitäten: Altkirchlich-monastische Tradition in evangelischen Kommunitäten von heute*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, s. 101-104.
- Übersetzung von Pachoms Katechese „An einer grollenden Mönch“. *La Museón* 120 (2007), s. 91-129.
- JOHNSON, Aaron P. *Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio evangelica*. Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 11.
- JOHNSON, Luke Timothy. *Hebrews: A Commentary*. Louisville – London: Westminster John Knox Press, 2006.
- *The First and Second Letters to Timothy: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 35A. New York: Doubleday, 2001.
- JOHNSTON, Elva. Exiles from the Edge? The Irish contexts of *peregrinatio*. In: FLECHNER, Roy – MEEDER, Sven M. (eds.). *The Irish in Early Medieval Europe: Identity, Culture and Religion*. New York: Palgrave Macmillan, 2016, s. 38-52.
- *Literacy and Identity in Early Medieval Ireland*. Woodbridge: Boydell Press, 2013.
- JOHNSTON, William M. – KLEINHENZ, Christopher (eds.). *Encyclopedia of Monasticism*. London – New York: Routledge, 2000.
- JONES, Leslie W. The Influence of Cassiodorus on Mediaeval Culture. *Speculum: A Journal of Medieval Studies* 20/4 (1945), s. 433-442.
- JORNUT, Jörg. Bonifatius und die fränkischen Reformkonzilien (743-748). *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 65/1 (1979), s. 1-26.
- JUNKIN, Edward Dixon. Commitment to the Fallen Brother Cyprian and the Lapsi. *Austin Seminary Bulletin* 87 (1972), s. 32-45.
- KADLEC, Jaroslav. *Dějiny katolické církve*. 3 díly. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého v Olomouci, 1993.
- KAELBER, Lutz. *Schools of Asceticism: Ideology and Organization in Medieval Religious Communities*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1998.
- KAISER, Reinhold. *Franken und Merowinger im Spiegel der hochmittelalterlichen Universalchronistik in Frankreich: Das Chronicon universale anonymi Laudunensis (Anfang 13. Jahrhundert)*. In: LENG, Rainer – BAUM, Hans-Peter – SCHNEIDER,

- Joachim (eds.). *Wirtschaft, Gesellschaft, Mentalitäten im Mittelalter: Festschrift zum 75. Geburtstag von Rolf Sprandel*. Stuttgart 2006, s. 541-562.
- KALHOUS, David. *Legenda Christiani and Modern Historiography*. Leiden – Boston: Brill, 2015.
- KALIFF, Anders – MUNKHAMMAR, Lars (eds.). *Wulfila 311-2011: International Symposium, Uppsala University June 15-18, 2011*. Uppsala: Uppsala Universitet, 2013.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Laudes regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*. Berkeley: University of California Press, 1946.
- KÄSEMANN, Ernst. Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre. In: KÄSEMANN, Ernst. *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Sv. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, s. 11-34.
- KASPRZAR, Dariusz. Konwersja na chrześcijaństwo plemion germánských od IV do IX w. *Roczniki Historii Kościoła* 2/57 (2010), s. 19-55.
- KEENAN, Mary Emily. De Professione Christiana and De Perfectione: A Study of the Ascetical Doctrine of Saint Gregory of Nyssa. *Dumbarton Oaks Papers* 5 (1950), s. 167-207.
- KELLER, Hagen. Pataria und Stadtverfassung, Stadtgemeinde und Reform: Mailand im „Investiturstreit“. In: FLECKENSTEIN, Josef (ed.). *Investiturstreit und Reichsverfassung*. Sigmaringen: Thorbecke, 1973, s. 321-350.
- KELLEY, Nicole. Philosophy as Training for Death: Reading the Ancient Christian Martyr Acts as Spiritual Exercises. *Church History* 75/4 (2006), s. 723-747.
- KELLY, Fergus. *A Guide to Early Irish Law*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1988.
- KELLY, J. N. D. *Early Christian Creeds*. London – New York: Continuum, 2006.
- KELLY, John Norman Davidson. *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1995.
- KERTELGE, Karl. Apostel, I. – II. In: KASPER, Walter (ed.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. 1. sv.: A bis Barcelona. Freiburg – Basel – Rom – Wien: Herder, 1993, sl. 851-854.
- KIENZLE, Beverly Mayne. Religious poverty and the search for perfection. In: RUBIN, Miri – SIMONS, Walter (eds.). *The Cambridge History of Christianity*. Sv. 4: Christianity in Western Europe c. 1100 – c. 1500. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 39-53.

- KILPATRICK, George Dunbar. *The Eucharist in Bible and Liturgy: The Moorhouse Lectures 1975*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- KINDER, Terryl N. (ed.). *Perspectives for an Architecture of Solitude: Essays on Cistercians, Art and Architecture in Honour of Peter Ferguson*. Cîteaux: Brepols, 2004.
- KIRBY, David Peter. *The Earliest English Kings*. London – New York: Routledge, 2000.
- *Saint Wilfrid at Hexham*. Newcastle upon Tyne: Oriel Press, 1974.
- KIRSCH, Johann Peter. Liutprand of Cremona. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1910 [cit. 19.12.2019]. Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/09313a.htm>.
- KITTEL, Erich. Der Kampf um die Reform des Domkapitels in Lucca im 11. Jahrhundert. In: SANTIFALLER, Leo (ed.). *Festschrift A. Brackmann: Dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern*. Weimar: H. Böhlaus, 1931, s. 220-235.
- KITZINGER, Ernst. The Gregorian Reform and the Visual Arts: A Problem of Method: The Prothero Lecture. *Transactions of the Royal Historical Society* 22 (1972), s. 87-102.
- KITZLER, Petr (ed.). *Příběhy raně křesťanských mučedníků: Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury*. Praha: Vyšehrad, 2009.
- KLINGENSCHMITT, Gert. Zur Etymologie der klassischen Sprachen. In: ANREITER, Peter – HASLINGER, Marialuise – POHL, Heinz Dieter (eds.). *Artes et Scientia: Festschrift für Ralf-Peter Ritter zum 65. Geburtstag*. Wien: Praesens, 2004, s. 239-252.
- KNIGHT, Gillian R. *The Correspondence between Peter the Venerable and Bernard of Clairvaux: A Semantic and Structural Analysis*. Aldershot: Ashgate, 2002.
- KNOWLES, David. *Great Historical Enterprises and Problems in Monastic History*. Edinburgh: Thomas Nelson and Sons, 1963.
- KÖNIG, Daniel G. Charlemagne's „Jihād“ Revisited: Debating the Islamic Contribution to an Epochal Change in the History of Christianization. *Medieval Worlds* 3 (2016), s. 3-40.
- KONTLER, László. *Millenium in Central Europe: A History of Hungary*. Budapest: Atlantis Publishing House, 1999.
- KOSIŃSKI, Łukasz. Młodość i wychowanie świętego Kolumbana Starszego. *Roczniki Teologiczne* 4 (2015), s. 5-22.
- KRAS, Paweł. *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem: system inkwizycyjny w średniowiecznej Europie*. Lublin: Wydawn. KUL, 2006.
- KRAUSE, Hans-Georg. *Das Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle im Investiturstreit*. Rom: Abbazia di San Paolo, 1960.

- KREHEL, Damian. *Orthodox Catholic Interpretation of Roman Catholic Claims of Papal Primacy and Jurisdiction*. [online]. Elmira, NY: Orthodox Research Institute © 2017 [cit. 13.12.2019] Dostupné na: http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/dogmatics/krehel_orthodox_catholic_faith.htm#_ednref21.
- KROUPA, Jiří K. Legenda a její funkce v proměnách křesťanské společnosti. In: KROUPA, Jiří K. – SVATOŠ, Martin – ŠRONĚK, Michal (eds.). *Legenda, její funkce a zobrazení: Příspěvky z mezioborových setkání konaných 29. října a 10. prosince 1991*. Praha: Ústav pro klasická studia ČSAV – Ústav dějin umění ČSAV, 1992, s. 15-26.
- KRUEGER, Derek. Diogenes the Cynic among the Fourth Century Fathers. *Vigiliae Christianae* 47/1 (1993), s. 29-49.
- KÜNG, Hans. *Žena v dějinách křesťanství*. Praha: Vyšehrad, 2017.
- KUSTAS, George L. Saint Basil and the Rhetorical Tradition. In: FEDWICK, Paul Jonathan (ed.). *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1981, sv. 1, s. 221-279.
- LADNER, Gerhart B. Die mittelalterliche Reform-Idee und ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance. *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 60 (1952), s. 31-59.
- Terms and Ideas of Renewal. In: BENSON, Robert L. – CONSTABLE, Giles – LANHAM, Carol Dana (eds.). *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982, s. 1-33.
- *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.
- LAEHR, Gerhard. *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*. Berlin: Emil Ebering, 1926.
- LAMBERT, Malcolm. *Christians and Pagans: The Conversion of Britain from Alban to Bede*. New Haven – London: Yale University Press, 2010.
- *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000.
- LANGAN, John. The Elements of St. Augustine's Just War Theory. *The Journal of Religious Ethics* 12/1 (1984), s. 19-38.
- LANGFELD, Brigitte. *Regula canonicorum or Regula monasterialis uitae?: The Rule of Chrodegang and Archbishop Wulfred's reforms at Canterbury. Anglo-Saxon England* 25 (1996), s. 21-36.

- *The Old English Version of the Enlarged „Rule of Chrodegang“*, Frankfurt: Peter Lang, 2003.
- LANSING, Carol. *Power & Purity: Cathar Heresy in Medieval Italy*. New York – Oxford: Oxford University Press, 1998.
- LAPIDGE, Michael – DUMVILLE, David N. (eds.). *Gildas: New Approaches*. Cambridge: Boydell Press, 1984.
- LAPIDGE, Michael (ed.). *Archbishop Theodore: Commemorative Studies on his Life and Influence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- *Columbanus: Studies on the Latin Writings*. Woodbridge: Boydell Press, 1997.
- LARSEN, Lilian I. – RUBENSON, Samuel (eds.). *Monastic Education in Late Antiquity: The Transformation of Classical Paideia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- LAST, Richard. What Purpose Did Paul Understand His Mission To Serve? *The Harvard Theological Review* 104 (3) / 2011, s. 299-324.
- LAUDAGE, Johannes. *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert*. Köln – Wien: Böhlau, 1984.
- LAWLESS, George P. Enduring Values of the Rule of Saint Augustine. *Angelicum* 59/1 (1982), s. 59-78.
- *Augustine of Hippo and His Monastic Rule*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- LAWRENCE, Hugh. *Dějiny středověkého mnišství*. Brno – Praha: CDK – Vyšehrad, 2001.
- LE GOFF, Jacques. *Svatý František z Assisi*. Praha: Vyšehrad, 2004.
- LECLERCQ, Jean. *L'Amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*. Paris: Éd. du Cerf, 1957.
- Prayer at Cluny. *Journal of the American Academy of Religion* 51/4 (1983), s. 651-665.
- Simoniaca Heresis. *Studi Gregoriani* 1 (1947), s. 523-530.
- LEEMANS, Johan. Biblical Interpretation in Basil of Caesarea's Asketikon. In: WEIDEMANN, Hans-Ulrich (ed.). *Asceticism and Exegesis in Early Christianity: The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*. *Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments*, sv. 101. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, s. 246-267.
- LEHMANN, Konstantin. Die Entstehung der Freiheitsstrafe in den Klöstern des heiligen Pachomius. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 37/1 (1951), s. 1-94.

- LENDERING, Jona. Agathangelos. In: *Livius.org: Articles on ancient history* [online]. 12. 10. 2020 [Cit. 20. 11. 2020]. Dostupné na: <https://www.livius.org/sources/content/agathangelos/>.
- LENKER, Ursula. The Rites and Ministries of the Canons: Liturgical Rubrics to Vernacular Gospels and their Functions in a European Context. GITTOS, Helen – BEDINGFIELD, M. Bradford (eds.). *Liturgy of the Late Anglo-Saxon Church*. London: Boydell Press for the Henry Bradshaw Society, 2005, s. 185-212.
- LEUTHOLD, Heinrich. Ulfila: eine chronologische Abhandlung. *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 39 (1914), s. 376-390.
- LEVI, Yehuda. *Torah Study: A Survey of Classic Sources on Timely Issues*. Jerusalem – New York: Philipp Feldheim, 2002.
- LEYSER, Henrietta. *Hermits and the New Monasticism: A Study of Religious Communities in Western Europe 1000-1150*. New York, NY: Macmillan Education, 1984.
- LING, Stephen. *The Cloister and Beyond: Regulating the Life of the Canonical Clergy in Francia, from Pippin III to Louis the Pious*. Dissertation. Leicester, 2015. University of Leicester.
- LINGE, David E. Leading the Life of Angels: Ascetic Practice and Reflection in the Writings of Evagrius of Pontus. *Journal of the American Academy of Religion* 68/3 (2000), s. 537-568.
- LITTLE, Lester K. Romanesque Christianity in Germanic Europe. *The Journal of Interdisciplinary History* 23/3 (1993), s. 453-474.
- LOCKHART, Robin Bruce. *Na cestě do nebe: skrytý život kartuziánů*. Praha: Zvon, 1996.
- LOHSE, Bernhard. *Epochy dějin dogmatu*. Jihlava: Mlýn, 2003.
- LOMBARD, Maurice. *Blütezeit des Islam: Eine Wirtschafts- und Kulturgeschichte 8. – 11. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Fischer, 1992.
- LONG, Christopher R. – AVERILL, James R. Solitude: An Exploration of Benefits of Being Alone. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 33/1 (2003), s. 21-44.
- LORDKIPANIDSE, Otar – BRAKMANN, Heinzgerd. Iberia II (Georgien). In: DASSMANN, Ernst (ed.). *Reallexikon für Antike und Christentum*. Sv. 17.: Iao – Indictio feriarum. Stuttgart: Hiersemann, 1996, s. 12-106.
- LORENZ, Rudolph. Die griechische *Vita Antonii* des Athanasius und ihre syrische Fassung: Bemerkungen zu einer These von R. Draguet. *Zeitschrift für Kirchen geschichte* 100 (1989), s. 77-84.

- LOUGHLIN, James. Pope Adrian II. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1907 [cit. 3.11.2019] Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/01156a.htm>.
- LOUTH, Andrew. St. Athanasius and the Greek Life of Antony. *The Journal of Theological Studies* 39/2 (1988), s. 504-509.
- LÖWE, Heinz. Die Irminsul und die Religion der Sachsen. *Deutsches Archiv* 5 (1941), s. 1-22.
- Pirmin, Willibrord und Bonifatius: Ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit. In: SCHÄFERDIEK, Knut (ed.). *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. Sv. II/I: Die Kirche des früheren Mittelalters. München: Chr. Kaiser Verlag, 1978, s. 192-226.
- LOWE, Kathryn A. Worcester and Wales: Copies of the *Regula Pastoralis* in the Early Middle Ages. In: KWAKKEL, E. (ed.). *Vernacular Manuscript Culture 1000-1500*. Leiden: Leiden University Press, 2018, s. 18-40.
- LUISLAMPOVÁ, P. Spiritualita Řehole Benediktovy. In: BENEDICTUS NURSIAS. *Regula Benedicti. Řehole Benediktova*. Praha: Benediktinské arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1998, s. xxxiii-xlix.
- MACCARRONE, Michele. Innocent III Did Not Claim Temporal Power. In: POWELL, James M. (ed.). *Innocent III: Vicar of Christ or Lord of the World?* Boston: D. C. Heath and Company, 1963, s. 43-46.
- MACKINTOSH, Robin. *Augustine of Canterbury: Leadership, Mission and Legacy*. Norwich: Canterbury Press, 2013.
- MacLEOD, C. W. Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa. *The Journal of Theological Studies* 22/2 (1971), s. 362-379.
- MACMULLEN, Ramsey. *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*. New Haven – London: Yale University Press, 1984.
- MAGNOU-NORTIER, Elisabeth. *La société laïque et l'église dans la province ecclésiastique de Narbonne (zone aspyrénéenne) de la fin du VIII^e à la fin du XI^e siècle*. Toulouse: Association des Publications ed l'Université de Toulouse – Le Mirail, 1974.
- MAITLAND, Samuel Roffery. *Facts and Documents Illustrative of the History, Doctrine, and Rites of the Ancient Albigenses and Waldenses*. London: C. J. G. & F. Rivington, 1832.
- MALAN, Solomon Caesar. *A Short History of the Georgian Church*. London: Saunders, Otley, and Co., 1866.
- MANITIUS, Max. *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*. Sv. 1: Von Justinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts. Düsseldorf: Universitäts- und Landesbibliothek, 1911.

- MANSI, Joannes Dominicus. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Florentiae: Expensis Antonii Zatta Veneti, 1763, s. 128.
- MARCUS, Joel. *John the Baptist in History and Theology*. Columbia, SC: The University of South Carolina Press, 2018.
- MARKSCHIES, Christoph. *Mezi dvěma světy: Dějiny antického křesťanství*. Praha: Vyšehrad, 2005.
- MARKUS, Robert Austin. Gregory the Great and a Papal Missionary Strategy. In: CUMING, G. J. (ed.). *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, s. 29-38.
- *Gregory the Great and His World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press 1990.
- The Chronology of the Gregorian Mission to England: Bede's Narrative and Gregory's Correspondence. *The Journal of Ecclesiastical History* 14/1 (1963), s. 16-30.
- Gregory the Great's „rector“ and his Genesis. In: FONTAINE, Jacques et al. *Grégoire le Grand: Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982*. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1986, s. 137-145.
- MARTHALER, Berard. Forerunners of the Franciscans: The Waldenses. *Franciscan Studies* 18/2 (1958), s. 133-142.
- MARTIN, Jochen. *Spätantike und Völkerwanderung*. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2001.
- MARTIN, Sean. *The Cathars*. Harpenden: Pocket Essentials, 2005.
- MARTINDALE, John Robert. Maurikios. In: MARTINDALE, John Robert (ed.). *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Sv. 3B. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 855-860.
- MARTYN, John R. C. *Gregory and Leander: An Analysis of the Special Friendship between Pope Gregory the Great and Leander, Archbishop of Seville*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- MATĚJEK, Marek. *Humbert ze Silvy Candidy: Mezi reformou a pádem jednoty*. Disertační práce. Praha, 2008. Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta.
- „Nemo militans Deo implicat negotiis saecularibus“: Krize duchovního stavu v době hospodářského rozmachu středověké společnosti. *Studia Trebicania* 1/1 (2011), s. 78-92.
- *Petr Damiani: Certamen spirituale*. Licenční práce. Praha, 2007. Univerzita Karlova v Praze, Katolická teologická fakulta.

- MATHERLY, Aaron D. „Fides Gratiae Caelestis“: Bede, Pelagius and Divine Grace. *Evangelical Quarterly* 90/4 (2019), s. 342-356.
- MAUGHANS DRIVER, Lisa D. The Cult of Martyrs in Asterius of Amaseia's Vision of the Christian City. *Church History* 74/2 (2005), s. 236-254.
- MAXWELL, Jaclyn L. *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his congregation in Antioch*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MAYER, Hans Eberhard. *Dějiny křížových výprav*. Praha: Argo, 2013.
- McALEAVY, Tony – MARSH, Maria. *Saint Lull: The Monk from Malmesbury who helped convert Germany to Christianity*. Malmesbury: Malmesbury History Society, 2016.
- McCANN, Justin. Mark of Monte Cassino. *The Ampleforth Journal* 27/3 (1922), s. 164-167.
- The Rule of the Master. *Downside Review* 57 (1939), s. 3-22.
- McDONNELL, Ernest. The *vita apostolica*: Diversity or Dissent. *Church History* 24/1 (1955), s. 15-31.
- McEACHNIE, Robert. *Chromatius of Aquileia and the Making of a Christian City*. London – New York: Routledge, 2017.
- McKITTERICK, Rosamond. *The Frankish Kingdoms Under the Carolingians 751-987*. London: Routledge, 1983.
- McLYNN, Neil. Little Wolf in the Big City: Ulfilas and His Interpreters. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 50 (2007), s. 125-135.
- McMICHAEL, Steven J. *Francis and the encounter with the sultan (1219)*. In: ROBSON, Michael J. P. (ed.). *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 127-142.
- McNEILL, John T. Asceticism versus Militarism in the Middle Ages. *Church History* 5/1 (1936), s. 3-28.
- McPARTLAN, Paul. *A Service of Love: Papal Primacy, the Eucharist and Church Unity*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2013.
- MEEDER, Sven M. Irish *peregrinatio* and Cultural Exchange. In: *Le Migrazioni nell'Alto Medioevo: Spoleto, 5-11 aprile 2018*. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2019, s. 427-451.
- MEEKS, Wayne A. Social and ecclesial life of the earliest Christians. In: MITCHELL, Margaret M. – YOUNG, Frances M. (eds.). *The Cambridge History of Christianity*. Sv. 1.: Origins to Constantine. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 145-173.

- MEIER, Mischa. *Geschichte der Völkerwanderung: Europa, Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert*. München: C. H. Beck, 2019.
- MEIER-WELCKER, Hans. Die Simonie im frühen Mittelalter: Begriff und Erscheinung in ihrer Entwicklung von der Spätantike bis zum Investiturstreit. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 64 (1952/1953), s. 61-93.
- MEISER, Martin. Johannes der Täufer als Asket. In: WEIDEMANN, Hans-Ulrich (ed.). *Asceticism and Exegesis in Early Christianity: The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, s. 78-91.
- MELVILLE, Gert. In solitudine ac paupertate: Stephans von Muret Evangelium vor Franz von Assisi. In: KEHNEL, Annette – MELVILLE, Gert (eds.). *In proposito paupertatis: Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden*. Münster: LIT, 2001, s. 7-30.
- *The World of Medieval Monasticism: Its History and Forms of Life*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2016.
- Von der *Regula regularum* zur Stephansregel: Der normative Sonderweg der Grandmontenser bei der Auffächerung der *vita religiosa* im 12. Jahrhundert. In: KELLER, Hagen – NEISKE, Franz (eds.). *Vom Kloster zum Klosterverband: Das Werkzeug der Schriftlichkeit*. München: Wilhelm Fink, 1997), s. 342-363.
- MEREDITH, Anthony. *Gregory of Nyssa*. London – New York: Routledge, 1999.
- MERKT, Andreas. *Maximus I. von Turin: Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen gesellschaftlichen und liturgischen Kontext*. Leiden: Brill, 1997.
- MERLO, Grado Giovanni. *Tra eremo e città: Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo*. Assisi: Edizioni Porziuncola, 1991.
- MESSA, Pietro. *František z Assisi a patristická literatura*. Bratislava: Serafín, 2008.
- METZGER, Bruce. *Der Kanon des Neuen Testaments: Entstehung, Entwicklung, Bedeutung*. Düsseldorf: Patmos, 1993.
- MEWS, Constant J. Gregory the Great, the Rule of Benedict and Roman liturgy: the evolution of a legend. *Journal of Medieval History* 37/2 (2011), s. 125-144.
- MEYER, Heinrich August Wilhelm. *Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament: Vierte Abtheilung, des Paulus Brief an die Römer umfassend*. Fünfte, verbesserte und vermehrte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag, 1872.

- MEYVAERT, Paul. Problems Concerning the „Autograph“ Manuscript of Saint Benedict's Rule. *Revue Bénédictine* 69/1-2 (1959), s. 3-21.
- The Enigma of Gregory the Great's Dialogues: A Response to Francis Clark. *The Journal of Ecclesiastical History* 39/3 (1988), s. 335-381.
- MICCOLI, Giovanni. Ecclesias primitivae forma. In: MICCOLI, Giovanni. *Chiesa Gregoriana: Ricerche sulla Riforma del secolo XI*. Firenze: La Nuova Italia, 1966, s. 225-299.
- *Francesco d'Assisi: Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*. Turin: Einaudi, 1991.
- MINNS, Denis. Justin Martyr. In: GERSON, Lloyd P. (ed.). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Sv. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 258-269.
- MITCHELL, Stephen. The cities of Asia Minor in the age of Constantine. In: LIEU, Samuel N. C. – MONTSERRAT, Dominic (eds.). *Constantine: History, Historiography and Legend*. London – New York: Routledge, 1998, s. 52-73.
- MOHR, Walter. *Christlich-alttestamentliches Gedankengut in der Entwicklung des karolingischen Kaisertums*. In: WILPERT, Paul. *Judentum im Mittelalter: Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*. Berlin: Walter De Gruyter, 1966, s. 382-409.
- Waldes und das frühe Waldensertum. In: MOHR, Walter. *Studien zur Geistes- und Herrschaftsgeschichte des Mittelalters: Eine Auswahl veröffentlichter Aufsätze mit einem grösseren bisher unveröffentlichten Beitrag*. Stuttgart: Franz Steiner, 2001, s. 77-103.
- MOJDL, Lubor. *Etiopie*. Praha: Libri, 2005.
- MOLINSKI, Waldemar. Ideal. II. Theologisch-ethisch. In: KASPER, Walter (ed.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. 5. sv.: Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft. Freiburg – Basel – Rom – Wien: Herder, 1996, sl. 388-389.
- MÖLK, Ulrich. La chanson de Saint Alexis et le culte du Saint en France aux XI^e et XII^e siècles. *Cahiers de Civilisation Médiévale, Xe-XIIe Siècles* 21/4 (1978), s. 339-355.
- MOLNÁR, Amedeo. *Valdenští: Evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha: Kalich, 1991.
- MOMIGLIANO, Arnaldo (ed.). *The Conflict between Christianity and Paganism in the Fourth Century*. New York: Oxford University Press, 1963.
- La caduta senza rumore di un impero nel 476 d.C. *Rivista storica italiana* 85/1 (1973), s. 5-21.
- MOORE, John C. *Pope Innocent III (1160/61-1216): To Root Up and to Plant*. Leiden – Boston: Brill, 2003.

- MOORE, Robert Ian. *The Birth of Popular Heresy*. Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press, 1995.
- MOORHEAD, John. Ostrogothic Italy and the Lombard invasions. In: FOURACRE, Paul (ed.). *The New Cambridge Medieval History: Volume 1, c. 500 – c. 700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 140-161.
- The Byzantines in the West in the sixth century. In: FOURACRE, Paul (ed.). *The New Cambridge Medieval History: Volume 1, c. 500 – c. 700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 118-139.
- MOORMAN, John Richard Humpidge. *The Sources for the Life of S. Francis of Assisi*. Manchester: Manchester University Press, 1940.
- *A History of the Franciscan Order: From Its Origins to the Year 1517*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- MORAN, Patrick Francis. St. Palladius. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1911 [cit. 3.7.2019] Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/11424a.htm>.
- MORGHEN, Raffaello. *Gregorio VII e la riforma della Chiesa nel secolo XI*. Palermo: Palumbo, 1974.
- MORISON, E. F. *St. Basil and His Rule: A Study in Early Monasticism*. London: Henry Frowde – Oxford University Press, 1912.
- MORRIS, Colin. *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- MOSS, Candida R. The Discourse of Voluntary Martyrdom: Ancient and Modern. *Church History* 81 (3) / 2012, s. 531-551.
- MRÁZEK, Jiří. *Evangelium podle Matouše*. Český ekumenický komentář k Novému zákonu 1. Praha: Centrum biblických studií AVČR – UK v Praze – Česká biblická společnost, 2011.
- MÜHLENBERG, Ekkehard. Gregor von Nyssa über die Vierzig und den ersten Märtyrer (Stephanus). In: GEMEINHARDT, Peter – LEEMANS, Johan (eds.). *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300-405 AD): History and Discourse, Tradition and Religious Identity*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 116. Berlin: De Gruyter, 2012, s. 115-132.
- MÜLLER, Conrad. Ulfilas ende. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 55/1 (1914), s. 76-147.
- MUNDY, John H. *Evropa vrcholného středověku 1150-1300*. Praha: Vyšehrad, 2008.

- MUNOA III, Phillip B. Jesus, the Merkavah, and Martyrdom in Early Christian Tradition. *Journal of Biblical Literature* 121/2 (2002), s. 303-325.
- MUNRO, Dana Carleton. The Speech of Pope Urban II. at Clermont. *American Historical Review* 11/2 (1906), s. 231-242.
- MURDOCH, Adrian. *The Last Pagan: Julian the Apostate and the Death of the Ancient World*. Stroud: Sutton Publishing, 2005.
- MURK-JANSEN, Saskia. *Brides in the Desert: The Spirituality of the Beguines*. London: Darton, Longman & Todd, 1998.
- MURPHY, Cullen. *God's Jury: The Inquisition and the Making of the Modern World*. Boston – New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2012.
- NARBERHAUS, Josef. *Benedikt von Aniane: Werk und Persönlichkeit*. Münster: Aschendorff, 1930.
- NEIL, Bronwen. *Leo the Great*. London – New York: Routledge, 2009.
- The Papacy in the Age of Gregory the Great. In: NEIL, Bronwen – DAL SANTO, Matthew (eds.). *A Companion to Gregory the Great*. Leiden – Boston: Brill, 2013, s. 3-27.
- NELLI, René. Der Dualismus der Katharer. *Antaios* 3/2 (1961), s. 145-157.
- NEUSNER, Jacob. *Talmud Torah: Ways to God's Presence through Learning: An Exercise in Practical Theology*. Lanham, MD: University Press of America, 2002.
- NEWMAN NAHAS. The Origins and Motivations of Monasticism: When, How and Why did Monasticism Emerge in the Christian East (Egypt, Asia Minor, Palestine and Syria) as a Distinctive Movement? [online]. [Cit. 6.7.2019] Dostupné na: <https://web.archive.org/web/20021003094121/http://www.monachos.net/monasticism/monastic.beginnings.shtml>.
- NICKSON, Margaret. The „Pseudo-Reinerius“ Treatise, the Final Stage of a Thirteenth Century Work on Heresy from the Diocese of Passau. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 34 (1967), s. 255-314.
- NOLL, Ray Robert. *Christian Ministerial Priesthood: A Search for its Beginning in the Primary Documents of the Apostolic Fathers*. San Francisco: Catholic Scholars Press, 1993.
- NONN, Ulrich. Castitas et vitae fidei et doctrinae – Bonifatius und die Reformkonzilien. In: FELTEN, Franz J. – JARNUT, Jörg – VON PADBERG, Lutz E. (eds.). *Bonifatius – Leben und Nachwirkung (754-2004): Die Gestaltung des christlichen Europa im*

- Frühmittelalter*. Mainz: Gesellschaft für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte, 2007, s. 271-280.
- NORDERVAL, Øyvind. Kaiser Konstantins edikt gegen die häretiker und schismatiker (Vita constantini III,64-65). *Symbolae Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies* 70/1 (1995), s. 95-115.
- NORDHEIM, Eckhard von. Das Buch Jona und die Anfänge der hellenistisch-jüdischen Mission. In: MAYER, Cornelius – MÜLLER, Karheinz – SCHMALENBERG, Gerhard (eds.). *Nach den Anfänge fragen*. Gießen: Fachbereich Evangelische Theologie und Katholische Theologie der Universität Gießen, 1994, s. 441-460.
- NOSEK, Lukáš. *Ire inter Saracenos desiderio martyrii flagrans* aneb misie sv. Františka k muslimům. In: HLAVÁČEK, Petr et al. *Proměny františkánské tradice: Od teologie a filosofie ke kultuře a umění*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta – FILOSOFIA, nakladatelství Filosofického ústavu Akademie věd ČR, 2019, s. 33-58.
- NOVAK, Ralph Martin Jr. *Christianity and the Roman Empire: Background Texts*. Harrisburg, PA: Bloomsbury Publishing, 2010.
- NOVOTNÝ, Jiří. *Basil Veliký a jeho doba*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1999.
- *Mnišství na Blízkém východě: Krátký dějinný přehled*. (Prameny spirituality XXX.) Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2012.
- NUNNENMACHER, Eugen. Missionar, Missionarin. In: KASPER, Walter (ed.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. 7. sv.: Maximilian bis Pazzi. Freiburg – Basel – Rom – Wien: Herder, 1998, sl. 296-297.
- Ó CRÓININ, Daibhi. *Early Medieval Ireland 400-1200*. London: Longman, 1995.
- Ó FIAICH, Tomás. *Columbanus in his Own Words*. Dublin: Veritas Publications, 1974.
- O'BRIAN, John M. Jews and Cathari in Medieval France. *Comparative Studies in Society and History* 10/2 (1968), s. 215-220.
- O'DONNELL, James J. *Cassiodorus. Chapter 1: Backgrounds and Some Dates*. University of California Press, 1979 [online]. [Cit. 13.5.2019] Dostupné na: <http://faculty.georgetown.edu/jod/texts/cassbook/chap1.html>.
- O'DONNELL, Joseph M. *The Canons of the First Council of Arles, 314 A.D.* Washington: Catholic University of America Press, 1961.
- O'GORMAN, Kevin D. The legacy of monastic hospitality: 1 the rule of Benedict and rise of western monastic hospitality. *Hospitality Review* 8/3 (2006), s. 35-44.
- O'LOUGHLIN, Thomas. Penitentials. In: DUFF, Séan (ed.). *Medieval Ireland: An Encyclopedia*. Abingdon: Routledge, 2005, s. 371-372.

- *St. Patrick: The Man and His Works*. London: Triangle, 1999.
- OBER, Mary E. S. *The Role of Chrodegang of Metz (712-766) in the Formation of Western Plainchant*. Master's Thesis. Pittsburgh, 2006. University of Pittsburgh.
- OBERSTE, Jörg. „Křížová výprava“ *proti Albigenkým*. Praha: Argo, 2014.
- OBOLENSKY, Dmitri. *The Bogomils: A Study in Balkan neo-Manichaeism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1948.
- OBRECHT, Edmond. Abbey of Savigny. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1912 [cit. 6.10.2019]. Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/13489b.htm>.
- OLLEY, Lorraine H. Benedict Biscop: Benedictine, Builder, Bibliophile. *Theological Librarianship* 7/1 (2014), s. 30-37.
- OLSEN, Glenn W. Reference to the „ecclesia primitiva“ in the Decretum of Burchard of Worms. In: KUTTNER, Stephan – PENNINGTON, Kenneth (eds.). *Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1985, s. 289-308.
- Reform after the Pattern of the Primitive Church in the Thought of Salvian of Marseilles. *The Catholic Historical Review* 68/1 (1982), s. 1-12.
- The „Ecclesia primitiva“ in John Cassian, the ps. Jerome commentary on Mark and Bede. In: LEONARDI, Claudio – ORLANDI, Giovanni (eds.). *Biblical Studies in the Early Middle Ages: Proceedings of the Conference on Biblical Studie in the Early Middle Ages*. Firenze: Tarnnuzze, 2005, s. 5-27.
- The Idea of the *ecclesia primitiva* in the Writings of the Twelfth-Century Canonists. *Traditio* 25 (1969), s. 61-86.
- OPLET, Ilona. *Lingua ab angelo tradita: Dekodierungsversuch der Pachomiusbriefe*. In: *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1988, s. 453-461.
- ORLANDI, Tito. Coptic Literature. In: PEARSON, Birger A. – GOEHRING, James E. (eds.). *The Roots of Egyptian Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1986, s. 51-81.
- OSBORNE, Catherine. Clement of Alexandria. In: GERSON, Lloyd P. (ed.). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Sv. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 270-282.
- OTT, Michael. St. Eusebius. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1909 [cit. 14.12.2019]. Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/05614b.htm>.

- OTTEWILL-SOULSBY, Samuel. „Those same cursed Saracens“: Charlemagne's campaigns in the Iberian Peninsula as religious warfare. *Journal of Medieval History* 42/4 (2016), s. 405-428.
- PARGAČOVÁ, Viola. *Identita a základní náboženské orientace egyptských Koptů*. Disertační práce. Praha, 2009. Univerzita Karlova. Filozofická fakulta, Ústav Blízkého východu a Afriky.
- PARVIS, Sara. Christology in the early Arian controversy: the exegetical war. In: LINCOLN, Andrew – PADDISON, Angus (eds.). *Christology and Scripture: Interdisciplinary perspectives*. London – New York: T&T Clark, 2007, s. 120-137.
- PATSCHOVSKY, Alexander – SELGE, Kurt-Victor (ed.). *Quellen zur Geschichte der Waldenser*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1973.
- PATSCHOVSKY, Alexander. *Der Passauer Anonymous: Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts*. Stuttgart: Hiersemann, 1968.
- PAVLÍK, Jiří. *Svatý Jan Chrysostomos: Povzbuzení pronásledovaným*. Praha: Krystal OP, 2016.
- PAYNE, David F. *Deuteronomy*. The Daily Study Bible Series. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1985.
- PEGG, Mark Gregory. *A Most Holy War*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- On Cathars, Albigenses, and good men of Languedoc. *Journal of Medieval History* 27/2 (2001), s. 181–195.
- PEIFER, Claude. The Rule of St. Benedict. In: FRY, Timothy (ed.). *RB 1980: The Rule of St. Benedict in English and Latin with Notes*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1980, s. 65-112.
- PERRIN, Michel Yves. Die neue Form der Missionierung: die Eroberung von Raum und Zeit. In: PIÉTRI, Charles – PIÉTRI, Luce (eds.). *Die Geschichte des Christentums: Religion – Politik – Kultur*. Sv. 2.: Das Entstehen der einen Christenheit (250-430). Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2005, s. 667-704.
- PERTZ, Georg Heinrich (ed.). *Scriptorum*. Sv. 26 (MGH SS 26). Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1882.
- PETERS, Edward (ed.). *Heresy and Authority in Medieval Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1980.
- PETERSON, Joan M. „Homo omnino Latinus“? The Theological and Cultural Background of Pope Gregory the Great. *Speculum* 62/3 (1987), s. 529-551.

- PETRONE, M. Alguns aspectos do monasticismo irlandês, através da “História Ecclesiástica Gentis Anglorum” do Venerável Beda. *Revista da História* 8/18 (1954), s. 273-302.
- PETRY, Ray C. *Late Medieval Mysticism*. Louisville, KY: The Westminster Press, 1957.
- PETTERSEN, Alvyn. *Athanasius*. Harrisburg, Penn.: Morehouse, 1995.
- PFISTER, J. Emile. A Biographical Note: The Brothers and Sisters of St. Gregory of Nyssa. *Vigiliae Christianae* 18/2 (1964), s. 108-113.
- PHIPPS, Colin. Romuald – Model Hermit: Eremitical Theory in Saint Peter Damian’s *Vita beati Romualdi*, chapters 16-27. *Studies in Church History* 22 (1985), s. 65-77.
- PIERRON, John Baptist. Poor Catholics. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1911 [cit. 7.1.2020]. Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/12249a.htm>.
- PITA, Gonzalo. Waldensian and Catholic Theologies of History in the XII-XIV Centuries: Part I. *Journal of the Adventist Theological Society* 25/2 (2014), s. 65-87.
- PLATNER, Samuel Ball. *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*. London: Oxford University Press, 1929.
- POHL, Walter. *Die Awaren: Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567 – 822 n. Chr.* München: C. H. Beck, 2002.
- *Die Völkerwanderung*. Stuttgart: Kohlhammer, 2005.
- POKORNÝ, Petr – HECKEL, Ulrich. Úvod do Nového zákona: Přehled literatury a teologie. Praha: Vyšehrad, 2013.
- POKORNÝ, Petr. *List Efezským*. Český ekumenický komentář k Novému zákonu 10. Praha: Centrum biblických studií AVČR – UK v Praze – Česká biblická společnost, 2005.
- POPOVIĆ, Svetlana. The „Trapeza“ in Cenobitic Monasteries: Architectural and Spiritual Contexts. *Dumbarton Oaks Papers* 52 (1998), s. 281-303.
- POŘÍZ, Jan. Manželství a sexualita u sv. Augustina. *Teologické texty* 19/2 (2008), s. 58-62.
- PRATSCHER, Wilhelm. Die Corpus der Apostolischen Väter. In: PRATSCHER, Wilhelm (ed.). *Die Apostolischen Väter: Eine Einleitung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, s. 11-12.
- PRATT, David. *The Political Thought of King Alfred the Great*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- PREGER, Wilhelm (ed.). *Der Tractat des David von Augsburg über die Waldesier*. München: Verlag der K. Akademie, 1878.
- *Beiträge zur Geschichte der Waldesier im Mittelalter*. München: Verlag der K. Akademie, 1875.

- PREISKER, Herbert. *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten*. Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 23. Berlin: Trowitzsch, 1927.
- PRINZIVALLI, Emanuela. Origen. In: GERSON, Lloyd P. (ed.). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Sv. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 283-298.
- PRSKAVEC, Lukáš. *Recepce konceptu papežství v Dictatus papae Řehoře VII. v kanonicko-právních sbírkách v průběhu gregoriánské reformy*. Olomouc, 2018. Diplomová práce. Univerzita Palackého v Olomouci, Cyrilometodějská teologická fakulta, Katedra církevních dějin a církevního práva.
- První křesťanští poustevníci*. Překl., pozn. a předml. Vratislav Antonij Drda. Hostinné: Stauros, 1995.
- PUTNA, Martin C. Sulpicius Severus a jeho svatý Martin mezi antikou a středověkem. In: SULPICIUS SEVERUS. *Život svatého Martina*. Herrmann & synové: Praha, 2003, s. 7-110.
- PUZICHOVÁ, M. Vznik mnišství. In: BENEDICTUS NURSIAS. *Regula Benedicti. Řehole Benediktova*. Praha: Benediktinské arciepiškopství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1998, s. xix-xxxii.
- QUASTEN, Johannes. *Patrology*. Sv. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature, From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Westminster, MD: Christian Classics, 1986.
- RAFTIS, J. A. Western Monasticism and Economic Organization. *Comparative Studies in Society and History* 3/4 (1961), s. 452-469.
- RAIKAS, Kauko K. The state juridical dimension of the office of a bishop and the letter of St. Augustine to vicarius Africae Macedonius. In: *Vescovi e pastori in epoca theodosiana: in occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396-1996*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1997, sv. 2, s. 683-694.
- RAMSEY, Boniface. *Ambrose*. London – New York: Routledge, 1997.
- RANKIN, David. *Tertullianus a církev*. Brno: CDK, 2002.
- RAPP, Claudia. „For next to God, you are my salvation“: reflections on the rise of the holy man in late antiquity. In: HOWARD-JOHNSTON, James – HAYWARD, Paul Antony (ed.). *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*. Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 63-82.
- *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley: University of California Press, 2005.

- The Elite Status of Bishops in Late Antiquity in Ecclesiastical, Spiritual, and Social Contexts. *Arethusa* 33/3 (2000), s. 379-399.
- REGNAULT, Lucien. Les Apophtegmes des Pères en Palestine aux Ve-VIe siècles. *Irénikon* 54 (1981), s. 320-330.
- REILLY, Diane J. Bernard of Clairvaux and Christian Art. In: McGUIRE, Brian Patrick (ed.). *A Companion to Bernard of Clairvaux*. Leiden – Boston: Brill, 2011, s. 279-304.
- REINHARD, J. R. Setting Adrift in Mediæval Law and Literature. *PMLA* 56/1 (1941), s. 33-68.
- REITZENSTEIN, Richard August. *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius: Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums*. Heidelberg: Carl Winter, 1914.
- REMBOLD, Ingrid. *Conquest and Christianization: Saxony and the Carolingian World, 772-888*. New York: Cambridge University Press, 2017, s. 191.
- RENNIE, Kriston R. The Normative Character of Monastic Exemption in the Early Medieval Latin West. *Medieval Worlds* 6 (2017), s. 61-77.
- RHEE, Helen. *Early Christian Literature: Christ and the Culture in the Second and the Third Centuries*. New York: Routledge, 2005.
- RICCI, Cristina. Gregory's Missions to the Barbarians. In: NEIL, Bronwen – DAL SANTO, Matthew (eds.). *A Companion to Gregory the Great*. Leiden – Boston: Brill, 2013, s. 29-56.
- RIDDERBOS, Herman N. *The Gospel according to John: A Theological Commentary*. Grand Rapids, MI – Cambridge: William B. Eerdmans, 1992.
- RICH, John (ed). *The City in Late Antiquity*. London – New York: Routledge, 1992.
- RICHARDSON, Cyril Charles. *Early Christian Fathers*. London: SCM, 1953.
- RICHTER, Michael. *Bobbio in the Early Middle Ages: The Abiding Legacy of Columbanus*. Dublin: Four Courts Press, 2008.
- RIOL, Jean Louis. Dernières connaissances textuelles et folkloriques sur des questionis cathares: Le salut spirituel et l'abrègement mystique de la vie. *Bulletin de la société des sciences, arts et belles-lettres du Tarn* 21 (1961), s. 180-213.
- RIST, Rebecca. Salvation and the Albigensian Crusade: Pope Innocent III and the Plenary Indulgence. *Reading Medieval Studies* 36 (2010), s. 95-112.
- RITARI, Katja. Holy Souls and a Holy Community: The Meaning of Monastic Life in Adomnán's *Vita Columbae*. *Journal of Medieval Religious Cultures* 37/2 (2011), s. 129-146.

- ROBERT, Dana L. *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- ROBINSON, I. S. Reform and the Church, 1073-1122. In: LUSCOMBE, David – RILEY-SMITH, Jonathan (eds.). *The New Cambridge Medieval History*. Sv. 4: C. 1024 – c. 1198, Part I. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 268-334.
- ROBSON, Michael J. P. *The writings of Francis*. In: ROBSON, Michael J. P. (ed.). *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 34-49.
- *St. Francis of Assisi: The Legend and the Life*. London – New York: Continuum, 1997.
- *The Franciscans in the Middle Ages*. Woodbridge: The Boydell Press, 2006, s. 4.
- RÖHRKASTEN, Jens. *The early Franciscans and the towns and cities*. In: ROBSON, Michael J. P. (ed.). *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 178-192.
- ROLDANUS, Johannes. *The Church in the Age of Constantine: The theological challenges*. London – New York: Routledge, 2006.
- ROLOFF, Jürgen. Apostel / Apostolat / Apostolizität. Neues Testament. In: KRAUSE, Gerhard – MÜLLER, Gerhard (eds.). *Theologische Realenzyklopädie*. 3. sv.: Anselm von Laon – Aristoteles/Aristotelismus. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1978, s. 430-445.
- ROMANIDIS, Joannis Savvas. *Frankové, Římané, feudalismus a nauka*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017.
- RONCHEY, Silvia. *Ipazia: La vera storia*. Milano: Rizzoli, 2010.
- ROSATI, Giancarlo. *Porciunkula, stále otvorená svätá brána*. In: RATZINGER, Joseph. *Odpustky z Assisi*. Bratislava: Serafin, 2006, s. 5-12.
- ROSEN, Klaus. *Julian: Kaiser, Gott und Christenhasser*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2006.
- ROSENSTOCK-HEUSSY, Eugen. *Die europäische Revolutionen und der Charakter der Nationen*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1951.
- ROSENWEIN, Barbara H. *Rhinoceros Bound: China in the Tenth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- ROST, Hans. *Die Bibel im Mittelalter: Beiträge zur Geschichte und Bibliographie der Bibel*. Augsburg: M. Seitz, 1939.
- ROTTENWÖHRER, Gerhard. *Semipelagianismus*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2011.
- ROUSSEAU, Constance M. A papal matchmaker: principle and pragmatism during Innocent III's pontificate. *Journal of Medieval History* 24/3 (1998), s. 259-271.

- ROUT, Paul. St Francis of Assisi and Islam: A Theological Perspective on a Christian-Muslim Encounter. *Al-Masaq: Journal of the Medieval Mediterranean* 23/3 (2011), s. 205-215.
- RUBELLIN, Michel – LEGENDRE, Olivier. Valdès: Un „exemple“ à Clairvaux? Le plus ancien texte sur les débuts du Pauvre de Lyon. *Revue Mabillon* 11 (2000), s. 187-195.
- RUBELLIN, Michel. Au temps où Valdès n'était pas hérétique: hypothèses sur le rôle de Valdès à Lyon (1170-1183). In: ZERNER, Monique (ed.). *Inventur l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*. Turnhout: Brepols, 1998, s. 193-218.
- RUBENSON, Samuel. The Formation and Re-formation of the Sayings of the Desert Fathers. In: RUBENSON, Samuel – VINZENT, Markus (eds.). *Studia patristica 55: Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*. Sv. 3: Early Monasticism and Classical Paideia. Leuven: Peeters, 2013, s. 5-22.
- The letter-collections of Anthony and Ammonas: shaping a community. In: NEIL, Bronwen – ALLEN, Pauline (eds.). *Collecting Early Christian Letters: From the Apostle Paul to Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 68-79.
- *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- RUDOLPH, Kurt. *Gnóze: Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*. Praha: Vyšehrad, 2010.
- RUNCIMAN, Steven. *A History of the Crusades*. Sv. 1: The First Crusade and the Foundation of the Kingdom of Jerusalem. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- RUNIA, David T. Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought, Alexandrian and Jew. *Studia Philonica Annual* 7 (1995), s. 143-160.
- RUSSELL, Jeffrey B. Saint Boniface and the Eccentrics. *Church History* 33/3 (1964), s. 235-247..
- RYAN, John. *Irish Monasticism: Origins and Early Development*. New York: Longmans, Green and Co., 1931.
- RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského: Historicko-teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Karolinum, 2008.
- ŘEHOŘ VELIKÝ – PAVEL DIAKON. Sv. Otce Řehoře Vel. *Kniha o správě pastýřské: jakož i Pavla Diakona, mnicha Cassinského, Život sv. Řehoře Vel.* Překl. K. Kuffner. Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1909.
- ŘÍČAN, Rudolf – MOLNÁR, Amedeo. *Dvanáct století církevních dějin*. Praha: Kalich, 2008.

- ŘÍHA, Tomáš. *Svatý Norbert a jeho dílo*. Řím: Křesťanská akademie, 1971.
- SABATIER, Paul. *Life of St. Francis of Assisi*. New York, NY: Charles Scribner's Sons, 1895.
- SALMINEN, Joonas. *Asceticism and Early Christian Lifestyle*. Helsinki, 2017. Academic Dissertation. University of Helsinki.
- SALVESTRINI, Francesco. *I Vallombrosani in Liguria: Storia di una presenza monastica fra XII e XVII secolo*. Roma: Viella, 2010.
- SANDMEL, Samuel. *First Christian Century in Judaism and Christianity: Certainties and Uncertainties*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- SANMARK, Alexandra. *Power and Conversion: A Comparative Study of Christianization in Scandinavia*. Ph.D. Thesis. Uppsala, 2004. Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University.
- SANTIFALLER, Leo. *Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystem*. Wien: Rohrer, 1954.
- SANTOS, Dominique – ALVES CORREA, Leonardo. *Peregrinatio et penitentia* no livro I da *Vita Columbae* de Adomnán (séc. VII). *Brathair* 15/1 (2015), s. 132-152.
- SARADI, Helen G. – ELIOPOULOS, Demetrios. Late Paganism and Christianisation in Greece. In: LAVAN, Luke – MULRYAN, Michael (eds.). *The Archaeology of Late Antique "Paganism"*. Leiden – Boston: Brill, 2011, s. 261-309.
- SAUER, Eberhard. *The Archeology of Religious Hatred in the Roman and Early Medieval World*. Stroud: Tempus, 2003.
- SCOTT, Bernard Brandon. *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- SEETHALER, Paula-Angelika. *První a Druhý list Petrův; List Judův*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.
- SEMMLER, Josef – BACHT, Heinrich. Benedikt von Aniane. In: *Lexikon des Mittelalters 1*. München: Artemis, 1980, s. 1864-1867.
- Benediktinische Reform und kaiserliches Privileg: Zur frage des institutionellen Zusammenschlusses der Klöster um Benedikt von Aniane. In: MELVILLE, Gerd (ed.). *Institutionen und Geschichte: Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde*. Cologne: Böhlau, 1992, s. 259–293.
- Chrodegang, Bischof von Metz 747-766. In: KNÖPP, Friedrich (ed.). *Die Reichsabtei Lorsch: Festschrift zum Bedanken an die Stiftung der Reichsabtei Lorsch 764*. Sv. 1. Darmstadt: Hessische Historische Kommission Darmstadt, 1973, s. 229-245.

- ŞENOCAK, Neslihan. *The Poor and the Perfect: The Rise of Learning in the Franciscan Order, 1209-1310*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2012.
- SERVATIUS, Carlo. *Paschalis II. (1099-1118): Studien zu seiner Person und seiner Politik*. Stuttgart: Hiersemann, 1979.
- SHANZER, Danuta – WOOD, Ian. Introduction. In: AVITUS OF VIENNE. *Letters and Selected Prose*. Liverpool: Liverpool University Press, 2002, s. 1-85.
- The West. In: AVITUS OF VIENNE. *Letters and Selected Prose*. Liverpool: Liverpool University Press, 2002, s. 157-373.
- SHAW, Jane. Women, gender, and ecclesiastical history. *Journal of Ecclesiastical History* 55/1 (2004), s. 102-117.
- SCHÄFERDIEK, Knut. Der gotische Arianismus. *Theologische Literaturzeitung* 129/6 (2004), s. 587-594.
- Der vermeintliche Arianismus der Ulfila-Bibel: Zum Umgang mit einem Stereotyp. *Zeitschrift für antikes Christentum* 6/2 (2002), s. 320-329.
- Die Anfänge des Christentums bei den Goten und der sog. gotische Arianismus. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 112/3 (2001), s. 295-310.
- SCHAFF, Philip – WACE, Henry (eds.). *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II*. Sv. 12.: Leo the Great and Gregory the Great. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1895.
- (eds.). *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II*. Sv. 10.: Ambrose: Select Works and Letters. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1896.
- SCHATKIN, Margaret. The Maccabean Martyrs. *Vigiliae Christianae* 28/2 (1974), s. 97-113.
- SCHATZ, Klaus. *Dějiny papežského primátu*. Brno: CDK, 2002.
- SCHAUS, Margaret. *Women And Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*. New York: Taylor and Francis Group, 2006.
- SCHECK, Thomas P. Pelagius's Interpretation of Romans. In: CARTWRIGHT, S. R. (ed.). *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 2013, s. 79-113.
- SCHEIBA, Manuela. Learning to Pray: A Journey through Benedict's Chapter on Humility. *The American Benedictine Review* 64/2 (2013), s. 118-137.
- The abbot as servant of God: the image of the abbot in the Rule of Benedict. *The American Benedictine Review* 69/4 (2018), s. 341-343.
- SCHIEFFER, Rudolf. *Christianisierung und Reichsbildung: Europa 700-1200*. München: C. H. Beck, 2013.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Church: The Human Story of God*. New York: Crossroads, 1993.

- SCHIWETZ, Stephan. *Das morgenländische Mönchtum* I. Mainz: Kirchheim & Co. 1904.
- SCHMIDT, Charles Guillaume Adolphe. *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*. 2 sv. Paris: J. Cherbuliez, 1849.
- SCHMIDT, Kurt Dietrich. *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum*. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1941/1942.
- SCHNACKENBURG, Rudolf. *Der Brief an die Epheser*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament X. Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn: Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, 1982.
- Christus, Geist und Gemeinde (Eph. 4:1-16). In: LINDARS, Barnabas – SMALLEY, Stephen S. (eds.). *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honour of C. F. D. Moule*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973, s. 279-296.
- SCHNEIDER, Reinhard. Karl der Grosse – Politisches Sendungsbewusstsein und Mission. In: SCHÄFERDIEK, Knut (ed.). *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. Sv. II/I: Die Kirche des früheren Mittelalters. München: Chr. Kaiser Verlag, 1978, s. 227-248.
- SCHNELLE, Udo. *Einleitung in das Neue Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- SCHOR, Adam M. Conversion by the Numbers: Benefits and Pitfalls of Quantitative Modelling in the Study of Early Christian Growth. *Journal of Religious History* 33 (4) / 2009, s. 472-498.
- SCHULTZ, Daniel J. Histories of the Present: Interpreting the Poverty of St. Francis. In: COOK, William R. – FRANCO, Bradley R. (eds.). *The World of St. Francis of Assisi: Essays in Honor of William R. Cook*. Leiden: Brill, 2015, s. 176-192.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (ed.). *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976.
- SCHWAIGER, Georg (ed.). *Mönchtum, Orden, Klöster: Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ein Lexikon*. München: C. H. Beck, 2003.
- SIEGAL, Michal Bar-Asher. Shared Worlds: Rabbinic and Monastic Literature. *The Harvard Theological Review* 105/4 (2012), s. 423-456.
- SIKER, Jeffrey S. „First to the Gentiles“: A Literary Analysis of Luke 4:16-30. *Journal of Biblical Literature* 111 (1) / 1992, s. 73-90.
- SILVAS, Anna M. Introduction. In: BASIL, SAINT, BISHOP OF CAESAREA. *The Rule of St Basil in Latin and English: A Revised Critical Edition*. Překl. Anna M. Silvas. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2013, s. 1-42.
- *The Asketikon of St Basil the Great*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

- Edessa to Cassino: The Passage of Basil's „Asketikon“ to the West. *Vigiliae Christianae* 56/3 (2002), s. 247-259.
- *Gregory of Nyssa: The Letters: Introduction, Translation and Commentary*. Leiden – Boston: Brill, 2007.
- *Macrina the Younger, Philosopher of God*. *Medieval Women: Texts and Contexts* 22. Turnhout: Brepols, 2008.
- SIMPSON, Jane. Women and Asceticism in the Fourth Century: A Question of Interpretation. In: SCHOLER, David M. (ed.). *Women in Early Christianity*. New York – London: Garland Publishing, 1993, s. 296-318.
- SIMPSON, W. Douglas. *The historical Saint Columba*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1963.
- SIVAN, Hagith. Ulfila's Own Conversion. *Harvard Theological Review* 89/4 (1996), s. 373-386.
- SLUSSER, Michael. Martyrium. III. Christentum, III/1. Neues Testament/Alte Kirche. In: MÜLLER, Gerhard (ed.). *Theologische Realenzyklopädie*. 22. sv.: Malaysia – Minne. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1992, s. 207-212.
- SMITH, Adam. St Augustine of Canterbury in History and Tradition. *Folklore* 89/1 (1978), s. 23-28.
- SMOLÍK, Josef. *Kristus a jeho lid: Praktická eklesiologie*. Praha: OIKOYMENH, 1997.
- SÖDERBERG, Hans. *La religion des Cathares: Etude sur le Gnosticisme de la Basse Antiquité et du Moyen Age*. Uppsala: Mimesis, 1949.
- SOMERVILLE, Robert. „Ordinatio abbatis“ in the Rule of St. Benedict. *Revue Bénédictine* 77/3-4 (1967), s. 246-263.
- SPIELVOGEL, Jörg. Arianische Vandalen, katholische Römer: die reichspolitische und kulturelle Dimension des christlichen Glaubenskonflikts im spätantiken Nordafrika. *Klio* 87/1 (2005), s. 201-222.
- Spisy apoštolských otců*. Praha: Kalich, 2004.
- STANCLIFFE, Clare E. From Town to Country: The Christianisation of the Touraine 370-600. *Studies in Church History* 16 (1979), s. 43-59.
- Red, White and Blue Martyrdom. In: WHITELOCK, Dorothy – McKITTERICK, Rosamund – DUMVILLE, David N. (eds.). *Ireland in Early Medieval Europe: Studies in Memory Kathleen Hughes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, s. 21-46.
- STANTON, James M. Benedict of Nursia. [online]. [Cit. 6.3.2019] Dostupné na: <http://www.jmstanton.com/Docs/Patterns%20of%20Life%20in%20the%20Spirit%20-%20Benedict.pdf>.

- STARK, Rodney. *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. San Francisco: HarperCollins, 1997.
- STEELE, Helen. St Benedict of Nursia: The Birth of Western Monasticism. [online]. [Cit. 8.9.2019] Dostupné na: <http://www.guernicus.com/academics/pdf/stbenedict.pdf>.
- STEJSKAL, Jan. *Řecké dědictví na Západě: Monasticismus, misie a střední Evropa ve středověku*. České Budějovice: Veduta, 2011.
- STERK, Andrea. *Basil of Caesarea and the Rise of the Monastic Episcopate: Ascetic Ideals and Episcopal Authority in Fourth-Century Asia Minor*. Dissertation. Princeton, NJ, 1994. Princeton Theological Seminary.
- On Basil, Moses, and the Model Bishop: The Cappadocian Legacy of Leadership. *Church History* 67/2 (1998), s. 227-253.
- *Renouncing the World Yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- STEWART, Bryan A. *Priest of my People: Levitical Paradigms for Early Christian Ministers*. New York: Peter Lang, 2015.
- STÖBER, Karen. Cluny in Catalonia. *Journal of Medieval Iberian Studies* 9/2 (2017), s. 241-260.
- STONEMAN, Richard. Naked Philosophers: The Brahmins in the Alexander Historians and the Alexander Romance. *The Journal of Hellenic Studies* 115 / 1995, s. 99-114.
- STOPKA, Krzysztof. *Armenia Christiana: Armenian Religious Identity and the Churches of Constantinople and Rome (4th – 15th Century)*. Kraków: Jagiellonian University Press, 2017, s. 17-35.
- STOYANOV, Yuri. *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*. New Haven: Yale University Press, 2000.
- STRAYER, Joseph Reese. *The Albigensian Crusades*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1971.
- STROTHMANN, Jürgen. Arnold von Brescia: Christentum als soziale Religion. *Theologie und Glaube* 87 (1997), s. 55-80.
- STUTZ, Ulrich – FEINE, Hans Erich. *Forschungen zu Recht und Geschichte der Eigenkirche: Gesammelte Abhandlungen*. Scientia: Aalen, 1989.
- STUTZ, Ulrich. *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

- SUAU, Pierre. St. Leander of Seville. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1910 [cit. 14.1.2021] Dostupné na: <https://www.newadvent.org/cathen/09102a.htm>.
- SUCHÁNEK, Drahomír – DRŠKA, Václav. *Církevní dějiny: Antika a středověk*. Praha: Grada Publishing, 2013.
- SUCHÁNEK, Drahomír. Bischof Thiddag und das Bischofsideal der Reichkirche am Anfang des 11. Jahrhunderts. *Acta Universitatis Carolinae: Philosophica et historica* 25/1 (2019), s. 89-100.
- *Imperium et sacerdotium: Říšská církev na přelomu prvního a druhého tisíciletí*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2011.
- *Ius exclusivae: Právo exklusivity při papežských volbách*. Praha: Aleš Skřivan, 2012.
- SULLIVAN, Richard E. (ed.). *The Coronation of Charlemagne: What did it signify?* Boston: D. C. Heath and Co., 1959.
- SULPICIUS SEVERUS. *Život svatého Martina*. Herrmann & synové: Praha, 2003.
- SUMPTION, Jonathan. *The Age of Pilgrimage: The Medieval Journey to God*. New Jersey: Paulist Press, 2003.
- *The Albigensian Crusade*. London: Faber & Faber, 1978.
- SUNDT, Richard A. The Architectural Constitutions of the Franciscan Order: Thirteenth and Fourteenth Centuries. *Notes in the History of Art* 38 (2019), s. 65-76.
- SUYDAM, Mary. Origins of the Savignac Order: Savigny's Role within Twelfth-Century Monastic Reform. *Revue Bénédictine* 86/1-2 (1976), s. 94-108.
- SWAIN, Joseph Ward. *The Hellenic Origins of Christian Asceticism*. Dis. práce. New York: The New Era Printing Company, 1916.
- SWAN, William Declan. *The Experience of God in the Writings of Saint Patrick: Reworking a Faith Received*. Roma: Editrice pontificia università Gregoriana, 2013.
- SWIFT, Louis J. *The Early Fathers on War and Military Service*. Wilmington: Michael Glazier, 1983.
- SYDOW, Jürgen. Cluny und die Anfänge der apostolischen Kammer. *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 63 (1951), s. 45-66.
- ŠPIDLIK, Thomas. L'idéal du monachisme basilien. In: FEDWICK, Paul Jonathan (ed.). *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1981, sv. 1, s. 361-374.
- ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritulita křesťanského Východu: Mnišství*. Velehrad: Refugium, 2004.

- ŠRÁMEK, Josef. *Mezi normou, reformou a praxí: Probošství středověkých benediktinských klášterů na příkladu českých mužských konventů*. Dizertační práce. Olomouc, 2014. Univerzita Palackého v Olomouci. Filozofická fakulta, katedra historie.
- Na okraj počátků Břetislavovy fundace v Rajhradě. In: HRDINA, Jan – MAŘÍKOVÁ, Martina (eds.). *Kapituly v zemích Koruny české a v Uhrách ve středověku*. Praha: Scriptorium, 2011, s. 45-74.
- TABBERNEE, William. *Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*. Leiden – Boston: Brill, 2007.
- TALMON, Shemaryahu. Qumran Studies: Past, Present, and Future. *The Jewish Quarterly Review* 85 (1/2) / 1994, s. 1-31.
- TAMANINI, Paulo Augusto. The Ancient History and the Female Christian Monasticism: Fundamentals and Perspectives. *Athens Journal of History* 3/3 (2017), s. 235-250.
- TEITLER, Hans. *The Last Pagan Emperor: Julian the Apostate and the War against Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- TEJIRIAN, Eleanor H. – SIMON, Reeva Spector. *Conflict, Conquest, and Conversion: Two Thousand Years of Christian Missions in the Middle East*. New York: Columbia University Press, 2012.
- TELLENBACH, Gerd. *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- Teologicko etická kritéria v sociální práci I.: Studijní texty 2012/2013* [online]. TF JČU: ©2012 [cit. 10. 7. 2019] Dostupné na: <http://home.tf.jcu.cz/~srajer/TESO1.pdf>.
- TESTA, Rita Lizzi. The Late Antique Bishop: Image and Reality. In: ROUSSEAU, Philip – RAITHEL, Jutta (eds.). *A Companion to Late Antiquity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, s. 525-538.
- THAYER, Joseph Henry. *A Greek-English Lexicon of the New Testament: Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti Translated, Revised and Enlarged*. New York: American Book Company, 1889.
- THELAMON, Françoise. *Païens et chrétiens au IV^e siècle: l'apport de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*. Paris: Études augustinienes, 1981.
- THÉRY, Julien. L'Hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc? (XIIe-XIVe s.). *Heresis: Revue d'hérésiologie médiévale* 36-37 (2002), s. 75–117.
- THIERING, Barbara. The Biblical Source of Qumran Asceticism. *Journal of Biblical Literature* 93/3 (1974), s. 429-444.

- THISELTON, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, MI – Cambridge – Carlisle: William B. Eerdmans – Paternoster Press, 2000.
- THOM, Catherine. *Early Irish Monasticism: An Understanding of Its Cultural Roots*. London: T&T Clark, 2006.
- THOMPSON, Augustine. *Francis of Assisi: A New Biography*. Ithaca – London: Cornell University Press, 2012.
- THOMPSON, E. A. *Who was Saint Patrick?* Woodbridge, Suffolk: The Boydell Press, 1999.
- THOMPSON, Glen L. From Sinner to Saint? Seeking a Consistent Constantine. In: SMITHER, Edward L. (ed.). *Rethinking Constantine: History, Theology, and Legacy*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2014, s. 5-25.
- THOMPSON, Kathleen. *The Monks of Tiron: A Monastic Community and Religious Reform in the Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- THÜMMEL, Hans Georg. Templon und Ikonostas. In: BRISKINA-MÜLLER, Anna – DROST-ABGARJAN, Armenuhi – MEIßNER, Axel (eds.). *Logos im Dialogos: Auf der Suche nach der Orthodoxie. Gedenkschrift für Hermann Goltz (1946-2010)*. Berlin: LIT, 2011, s. 309-321.
- THURSTON, Herbert. Bertha. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1907 [cit. 3.12.2019] Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/02519a.htm>.
- TICHÝ, Jakub Štěpán. *Význam Augustinovy řehole pro duchovní život v proměnách času*. Diplomová práce. Praha, 2019. Univerzita Karlova, Katolická teologická fakulta, Katedra systematické teologie a filosofie.
- TILMANN, Helene. *Papst Innocenz III*. Bonn: Röhrscheid, 1954.
- TOKE, Leslie. St. Romuald. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1912 [cit. 13.11.2019]. Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/13179b.htm>.
- TOLONEN, Pekka. *Medieval memories of the origins of the Waldensian movement*. In: OTTO, Bernd-Christian – RAU, Susanne – RÜPKE, Jörg – QUERO-SÁNCHEZ, Andrés (ed.). *History and Religion: Narrating a Religious Past*. Berlin – Boston: De Gruyter, 2015, s. 165-188.
- TÖRÖK, Dan. *Klement Římský: jeho osobnost, dílo a místo v křesťanské tradici*. Praha, 2012. Diplomová práce. Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta.

- Spor o svobodnou vůli mezi Erasmem Rotterdamským a Martinem Lutherem. *Studia Neoaristotelica* 11/3 (2014), s. v-xxxv.
- Vztah křesťanství a judaismu na počátku společných dějin. *Teologické texty* 24/4 (2013), s. 170-181.
- TOSTI, Luigi. *Saint Benedict; an historical discourse of his life*. Transl. W. Woods. London: Kegan Paul, 1896.
- TOTH, William. The Christianization of the Magyars. *Church History* 11/1 (1942), s. 33-54.
- TREESH, Susanna K. The Waldensian Recourse to Violence. *Church History* 55/3 (1986), s. 294-306.
- TREMBINSKI, Donna. An Infirm Man: Reading Francis of Assisi's Retirement in the Context of Canon Law. In: BUTLER, Sara M. – TURNER, Wendy J. (eds.). *Medicine and the Law in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 2014, s. 269-287.
- TREVETT, Christine. Apocalypse, Ignatius, Montanism: Seeking the Seeds. *Vigiliae Christianae* 43/4 (1989), s. 313-338.
- *Montanism: Gender, authority and the New Prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- TRISOGLIO, Francesco. Massimo di Torino: il pastore dinanzi ai suoi fedeli. *Augustinianum* 47 (2007), s. 117-143.
- TRITES, Allison A. Μάρτυς and Martyrdom in the Apocalypse: A Semantic Study. *Novum Testamentum* 15/1 (1973), s. 72-80.
- TROMBLEY, Frank R. Hellenic Religion and Christianization c. 370-529. Sv. 1. Leiden – Boston: Brill, 2014.
- TROMPF, G. W. The Concept of the Carolingian Renaissance. *Journal of the History of Ideas* 34/1 (1973), s. 3-26.
- TŘEŠTÍK, Dušan. Křesťanství, svatí a legendy. In: KROUPA, Jiří K. – SVATOŠ, Martin – ŠRONĚK, Michal (eds.). *Legenda, její funkce a zobrazení: Příspěvky z mezioborových setkání konaných 29. října a 10. prosince 1991*. Praha: Ústav pro klasická studia ČSAV – Ústav dějin umění ČSAV, 1992, s. 5-15.
- TURNER, David L. *Matthew*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.
- TURNER, Denys. Allegory in Christian late antiquity. In: COPELAND, Rita – STRUCK, Peter T. (eds.). *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 71-82.
- UEDING, Leo. Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus. In: GRILLMEIER, Aloys – BACHT, Heinrich (eds.). *Das Konzil von Chalkedon:*

- Geschichte und Gegenwart*. Sv. 2: Entscheidung um Chalkedon. Würzburg: Echter – Verlag, 1953, s. 569-676.
- ULLMANN, Walter. Leo I and the Theme of Papal Primacy. *The Journal of Theological Studies* 11/1 (1960), s. 25-51.
- VAAN, Michiel de. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Leiden – Boston: Brill, 2008.
- VAN BAVEL, Tarsicius Jan. Komentář k řeholi svatého otce Augustina. In: AUGUSTINUS Z HIPPO. *Řehole pro komunitu*. Úvod a komentář P. Tarsicius Jan van Bavel OSA. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004, s. 19-85.
- The Evangelical Inspiration of the Rule of St Augustine. *The Downside Review* 93/311 (1975), s. 83-99.
- VAN DAM, Raymond. *The Roman Revolution of Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- VAN ENGEL, John H. Conclusion: Christendom, c. 1100. In: NOBLE, Thomas F. X. – SMITH, Julia M. H. (eds.). *The Cambridge History of Christianity*. Sv. 3: Early Medieval Christianities, c. 600 – c. 1100. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 625-643.
- The „Crisis of Cenobitism“ Reconsidered: Benedictine Monasticism in the Years 1050-1150. *Speculum* 61/2 (1986), s. 269-304.
- VAN RHIJN, Carine. *Shepherds of the Lord: Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period*. Turnhout: Brepols, 2007.
- VANDERSPOEL, John. From Empire to Kingdoms in the Late Antique West. In: ROUSSEAU, Philip – RAITHEL, Jutta (eds.). *A Companion to Late Antiquity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, s. 426-440.
- VAUCHEZ, André. *Francis of Assisi: The Life and Afterlife of a Medieval Saint*. New Haven – London: Yale University Press, 2012.
- *François d'Assise: Entre histoire et mémoire*. Paris: Fayard, 2009.
- The Stigmata of St. Francis and Its Medieval Detractors. *Greyfriars Review* 13 (1999), s. 61-89.
- VEDDER, Henry C. Origin and Early Teaching of the Waldenses, according to Roman Catholic Writers of the Thirteenth Century. *The American Journal of Theology* 4/3 (1900), s. 465-489.
- VEDOVATO, Giuseppe. *Camaldoli e la sua congregate dalle origini al 1184: Storia e documentazione*. Cesena: Badia di S. Maria del Monte, 1994.

- VEILLEUX, Armand. Introduction. In: VEILLEUX, Armand (ed.). *Pachomian koinonia: the Lives, Rules, and Other Writings of Saint Pachomius and his Disciples*. Sv. 2.: Pachomian Chronicles and Rules. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc., 1981, s. 1-15.
- Introduction. In: VEILLEUX, Armand (ed.). *Pachomian koinonia: the Lives, Rules, and Other Writings of Saint Pachomius and his Disciples*. Sv. 3.: Instructions, Letters, and Other Writings of Saint Pachomius and his Disciples. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc., 1982, s. 1-11.
- Introduction. In: VEILLEUX, Armand (ed.). *Pachomian koinonia: the Lives, Rules, and Other Writings of Saint Pachomius and his Disciples*. Sv. 1.: the Life of Saint Pachomius. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications Inc., 1980, s. 1-21.
- *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*. Studia Anselmiana 57. Rome: Herder, 1968.
- VELKOV, Velizar. Wulfila und die *Gothi minores* in Moesien. *Klio* 71/2 (1989), s. 525-527.
- VENTURA, Václav. Osm zdrojů duchovní nestability podle mnišské tradice. *Teologické texty* (2003) [online]. [Cit. 8.8.2019] Dostupné na: <https://www.teologicketexty.cz/casopis/2003-5/Osm-zdroju-duchovni-destability-podle-mniske-tradice.html>.
- *Spiritualita křesťanského mnišství I: Od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého*. Pietas Benedictina 11. Praha: Benediktinské arciepiškopství svatého Vojtěcha a svaté Markéty v Břevnově, 2006.
- VIDAL, Henri. *Un évêque de l'An Mil: Saint Fulcran évêque de Lodève*. Montpellier: Société archéologique de Montpellier, 2001.
- VOGT, Hermann Josef. Ignatius von Antiochien über den Bischof und seine Gemeinde. *Theologische Quartalschrift* 158 (1978), s. 13-27.
- VON PADBERG, Lutz E. *Bonifatius: Missionar und Reformator*. München: C. H. Beck, 2003.
- VOPŘADA, David. *Kněžství v prvních staletích církve I: 1. – 3. století*. Praha: Krystal OP, 2018.
- *Kněžství v prvních staletích církve II: 4. – 5. století*. Praha: Krystal OP, 2018.
- *Mystagogie Výkladu 118. žalmu svatého Ambrože*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015.
- VRIES, Wilhelm de. Innozenz III. (1198-1216) und der christliche Osten. *Archivum Historiae Pontificiae* 3 (1965), s. 87-126.
- WAKEFIELD, Walter L. – EVANS, Austin P. (eds.). *Heresies of the High Middle Ages*. New York, NY: Columbia University Press, 1991.

- WALKER, G. S. M. St Columban: Monk or Missionary? *Studies in Church History* 6 (1970), s. 39-44.
- WALLACE-HADRILL, John Michael. *The Barbarian West, 400-1000*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2004.
- WALTHER, Daniel. A Survey of Recent Research on the Albigensian Cathari. *Church History: Studies in Christianity and Culture* 34/2 (1965), s. 146-177.
- WAMPACH, Camille. *Sankt Willibrord: Sein Leben und Lebenswerk*. Luxemburg: Sankt-Paulus-Druckerei, 1953.
- WATTS, Edward J. *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 2008.
- *Hypatia: The Life and Legend of an Ancient Philosopher*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- WEBER, Nicholas. Albigenses. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1907 [cit. 10.1.2020]. Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/01267e.htm>.
- Cathari. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1908 [cit. 10.1.2020]. Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/03435a.htm>.
- Waldenses. *The Catholic Encyclopedia* [online]. New York: Robert Appleton Company, 1912 [cit. 6.1.2020]. Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/15527b.htm>.
- WEIDMANN, Clemens. Augustine's Works in Circulation. In: VESSEY, Mark – REID, Shelley (eds.). *A Companion to Augustine*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012, s. 431-449.
- WEITZMAN, Steven. Forced Circumcision and the Shifting Role of Gentiles in Hasmonean Ideology. *The Harvard Theological Review* 92/1 (1999), s. 37-59.
- WEST, Charles. *A Carolingian View of Clerical Marriage*. [online]. Sheffield: Turbulent Priests, A research project blog by Charles West (Department of History, University of Sheffield) © 2017 [cit. 13.11.2019] Dostupné na: <http://turbulentpriests.group.shef.ac.uk/a-carolingian-view-of-clerical-marriage>.
- WHALEN, Brett. Rethinking the Schism of 1054: Authority, Heresy, and the Latin Rite. *Traditio* 62/1 (2007), s. 1-24.
- WHITBY, Michael. Factions, bishops, violence and urban decline. In: KRAUSE, Jens-Uwe – WITSCHERL, Christian (eds.). *Die Stadt in der Spätantike – Niedergang oder Wandel?* Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2006, s. 441-461.

- WIĄCKIEWICZ, Debora Justyna. Od Pachomiusza do Benedykta: *Officium Divinum* w regułach monastycznych. In: *Studia Theologica Varsaviensia* LVI/1 (2018), s. 163-198.
- WILLIAMS, John. Cluny and Spain. *Gesta* 27/1-2 (1988), s. 93-101.
- WILLIAMS, Rowan Douglas – BRENNECKE, Hans Christof. *Faith and Experience in Early Monasticism: New Perspectives on the Letters of Ammonas*. Akademische Reden und Kolloquien Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Band 20. Erlangen: Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg, 2002.
- WILLS, Lawrence M. Ascetic Theology before Asceticism? Jewish Narratives and the Decentering of the Self. *Journal of the American Academy of Religion* 74/4 (2006), s. 902-925.
- WILMART, André. Le règlement ecclésiastique de Berne. *Revue bénédictine* 51 (1939), s. 37-52.
- WILSON-KASTNER, Patricia. Macrina: Virgin and Teacher. *Andrews University Seminary Studies* 17/1 (1979), s. 105-117.
- WOHLMUTH, Josef (ed.). *Dekrete der ökumenischen Konzilien*. Sv. 2: Konzilien des Mittelalters: vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512-1517). Paderborn – München – Wien - Zürich: Ferdinand Schöningh, 2000, s. 187-189.
- WOJTOWYTSCZ, Myron. Die Kanones Heinrici regis: Bemerkungen zur römischen Synode vom Februar 1014. In: MORDEK, Hubert (ed.). *Papstum, Kirche und Recht im Mittelalter: Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag*. Tübingen: Niemeyer, 1991, s. 155-168.
- WOLF, Gunter G. Die Peripetie in des Bonifatius Wirksamkeit und die Resignation Karlmanns d.Ä. *Archiv für Diplomatik* 45 (1999), s. 1-5.
- WOLFF, Hans Walter. *Jesaja 53 im Urchristentum*. Gießen: Brunnen, 1984.
- WOLFRAM, Herwig. *The Roman Empire and its Germanic Peoples*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1997.
- Vulfila pontifex ipseque primas Gothorum minorum. In: KALIFF, Anders – MUNKHAMMAR, Lars (eds.). *Wulfila 311-2011: International Symposium*, Uppsala University June 15-18, 2011. Uppsala: Uppsala Universitet, 2013, s. 25-32.
- WOLLASCH, Joachim. Benedictus abbas romensis: Das römische Element in der frühen benediktinischen Tradition. In: KAMP, N. – WOLLASCH, J. et al. (eds.). *Tradition als historische Kraft: interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters*. Berlin: De Gruyter, 1982, s. 119-137.

- WOOD, Ian N. *The Missionary Life: Saints and the Evangelisation of Europe 400-1050*. London: Longman, 2001.
- The northern frontier: Christianity face to face with paganism. In: NOBLE, Thomas F. X. – SMITH, Julia M. H. (eds.). *The Cambridge History of Christianity, sv. 3: Early Medieval Christianities, c. 600 – c. 1100*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 230-246.
- WORMALD, Patrick. The Venerable Bede and the „Church of the English“. In: WORMALD, Patrick. *The Times of Bede: Studies in Early English Christian Society and its Historian*. Ed. Stephen BAXTER. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, s. 207-228.
- WORTLEY, John. *An Introduction to the Desert Fathers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- WUNDER, Harald. *Die Wigberttradition in Hersfeld und Fritzlar*. Erlangen-Nürnberg, 1969. Dissertation. Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Philosophische Fakultät.
- YORKE, Barbara. *Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England*. London – New York: Routledge, 1990.
- YOST, Frank H. *Secular Activities of the Episcopate in Gaul to 639*. Dissertation. Lincoln, NE, 1942. Faculty of the Graduate College of the University of Nebraska.
- YOUNG, Frances Margaret. *The Theology of the Pastoral Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- ZAHN, Theodor. *Grundriß der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1985.
- ZAKAR, Polykarp. Die Anfänge des Zisterzienserordens. *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 20 (1964), s. 103-138.
- ZBÍRAL, David. *Největší hereze*. Praha: Argo, 2007.
- Zrod „katarské“ sekty: Ekbert z Schönau v boji proti herezi v Porýní. *Religio: Revue pro religionistiku* 15/2 (2007), s. 211-231.
- ZIEGLER, Gabriele. *Benedikt von Aniane: Mönch und Reformator*. Münsterschwarzach: Vier-Türme Verlag, 2016.
- ZIMMERMANN, Harald. *Das dunkle Jahrhundert: Ein historisches Porträt*. Graz – Wien: Styria, 1971.
- ZÖLLNER, Erich. *Geschichte der Franken bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts*. München: C. H. Beck Verlag, 1970.

ZUMKELLER, Adolar. *Augustine's Ideal of the Religious Life*. New York: Fordham University Press, 1986.

----- War Augustinus monasterium clericorum in Hippo wirklich ein Kloster? Antwort auf eine neue Hypothese A. P. Orbans. *Augustinianum* 21/2 (1981), s. 391-397.